AXEL HONNETH

Patologías de la razón

HISTORIA Y ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

conocimiento



Axel Honneth

Patologías de la razón

Historia y actualidad
de la Teoría Crítica

Traducido por Griselda Mársico



Primera edición, 2009

© Katz Editores
Charlone 216
1425-Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007



La traducción de esta obra se realizó con el apoyo de un subsidio del Instituto Goethe que es financiado por el Ministerio de Relaciones Exteriores Alemán.

ISBN Argentina: 978-987-1283-89-7
ISBN España: 978-84-96859-49-4

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: B-52.309-2008

Índice

Nota preliminar

He compilado los artículos reunidos en este volumen con la intención de poner de relieve, además de la disparidad fáctica, la posible actualidad de la Teoría Crítica. Por lo que respecta al primero de los dos objetivos que acabo de nombrar, la necesidad parece estar hoy bastante cubierta; una serie de estudios brillantes sobre la historia de la "Escuela de Frankfurt", sumada a las monografías sobre algunos de sus representantes, ha mostrado con claridad en las últimas décadas lo variados que eran efectivamente los enfoques que atribuimos a esta tradición teórica surgida en la década de 1920. Por eso a esta altura la verdadera dificultad seguramente estará más bien en poder identificar todavía la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus figuras teóricas. La solución que encontré en mis propias investigaciones para el problema que acabo de esbozar está contenida en el título del presente volumen: más allá de la disparidad de métodos y objetos, lo que aúna a los diversos autores de la Escuela de Frankfurt es la idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales. Es este tema el que conforma la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus voces; por heterogéneos que sean los trabajos enmarcados en ella, siempre apuntan al objetivo de indagar las causas sociales de una patología de la racionalidad humana.

Pero con el motivo que consiste en considerar las condiciones de vida de nuestras sociedades como causa de una posible deformación de la razón, queda insinuado al mismo tiempo dónde sigue estando para mí la actualidad de la Teoría Crítica. Hoy, principalmente por el imperativo de una profesionalización sin objeto, el lazo entre la filosofía y el análisis de la sociedad amenaza romperse definitivamente; pero con eso comienza a desaparecer como posibilidad del pensamiento un legado central del

idealismo alemán: concebir las chances de la racionalidad como sujetas a los procesos histórico-sociales. En esta situación, y por anticuados que resulten algunos de sus enfoques, la Teoría Crítica representa un desafío saludable: seguir desarrollándola significaría investigar otra vez, tomando en cuenta las innovaciones teóricas, si la organización específica de nuestras prácticas e instituciones sociales no conlleva un menoscabo del potencial de la razón humana. En el segundo de los artículos reunidos aquí he intentado esbozar las tareas específicas que estarían vinculadas hoy con esa reactualización de la Teoría Crítica; en el camino que se inicia allí también quedará claro por qué consideré que tiene sentido incluir en este volumen los artículos sobre la filosofía de la historia en Kant y el concepto de libertad en Freud.

Además de Gunhild Mewes, cuya ayuda para la preparación técnica de este manuscrito fue inestimable, quisiera agradecer también a Eva Gilmer y a Bernd Stiegler, de la editorial Suhrkamp, quienes me asesoraron amablemente desde que comencé a planificar el libro.

Axel Honneth
Frankfurt del Main, febrero de 2007

La ineludibilidad del progreso

La definición kantiana de la relación entre moral e historia

Al comienzo mismo de la Segunda Parte de su escrito *El conflicto de las facultades*, cuyo centro lo ocupa la famosa idea del "signo histórico", Kant se burla de una determinada categoría de relato profético de la historia. Objeto de su burla son todos esos profetas, políticos y eclesiásticos que se atrevieron en el pasado a predecir una decadencia de las costumbres o una ruina político-cultural; esa clase de vaticinios, dice Kant sin ocultar la ironía, no son más que profecías autocumplidas, porque son sus autores los que con sus propios actos desastrosos han hecho un aporte esencial para que la historia haya evolucionado justamente en el sentido negativo que ellos creían poder anticipar (SF, XI, pp. 351 y s./ A, pp. 132 y ss.).[1] La proxi-

1 En lo que sigue utilizo las siguientes abreviaturas para los escritos de Kant: A: *Anthropologie in pragmatischer Absicht* [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991]; BA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [trad. esp.: "¿Qué es la Ilustración?", en *¿Qué es la Ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004]; EF: *Zum ewigen Frieden* [trad. esp.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1991]; GS: "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" [trad. esp.: "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986]; Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [trad. esp.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1987]; KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* [trad. esp.: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1961]; KU: *Kritik der Urteilskraft* [trad. esp.: *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1961]; MA: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [trad. esp.: "Probable inicio de la historia humana", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*]; SF: *Der Streit der Fakultäten* [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963]. La indicación de las páginas que sigue a las abreviaturas remite a la edición de la obra en Suhrkamp (Frankfurt/M., 1964); agrego las páginas de la primera edición (A) o de la segunda (B), que están consignadas en casi todas las ediciones de los escritos de Kant.

midad con Walter Benjamin que parece destellar en estas frases no es nada casual, nada externo a la obra kantiana: en la capa más profunda de su filosofía de la historia, donde lo que cuenta es el poder de revelación afectiva de los acontecimientos y episodios fácticos, Kant estaba tan convencido como el autor de las tesis sobre la filosofía de la historia de que todo tiene una "procedencia" que el intérprete "no puede considerar sin horror".[2] Igual que Benjamin, Kant considera la evolución histórica hasta el presente mismo en gran medida como un producto de las intenciones y los actos de los vencedores; bajo su "coerción injusta" (SF, XI, p. 352/ A, p. 134) se acumulan verdaderas montañas de atrocidades y "crímenes contra la naturaleza humana" (BA, XI, p. 58/ A, p. 489), de modo que todo lo que el contemporáneo sensible puede sacar del material desordenado desde el punto de vista histórico es un solo "quejido" de la humanidad. Pero Kant –también en eso todavía afín a Benjamin– no se daba por satisfecho con constatar meramente semejante historia de los vencedores; la pregunta que lo inquietó por lo menos durante los últimos treinta años de su vida fue más bien si al valle de lamentos del proceso histórico no se le podían sonsacar los indicios de un "progreso hacia lo mejor" (SF, XI, p. 359/ A, p. 146). Tal vez su filosofía de la historia haya nacido no en última instancia del impulso de reparar la injusticia no compensada del pasado presentándola como "acicate de la actividad [...] para mejorar" (A, XII, p. 556/ BA, p. 175); antes incluso de cumplir cualquier función sistemática en la arquitectónica de la obra, esa filosofía constituye el ambicioso intento de peinar la historia a contrapelo para arrancarla de las manos de los supuestos vencedores.[3]

Claro que el camino que toma Kant para alcanzar ese objetivo es de una índole completamente distinta del que sigue Walter Benjamin. Si el autor del *Libro de los pasajes* quería resolver el problema tratando de reiniciar la comunicación interrumpida con las innumerables víctimas del pasado mediante la construcción de imágenes mágicas de la memoria,[4] el

2 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1974, vol. I.2, p. 696 [trad. esp.: "Tesis sobre la filosofía de la historia", en su *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1987].

3 Rudolf Langthaler proporciona una instructiva comparación de la filosofía de la historia en Benjamin y Kant: "Benjamin und Kant oder: Über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 50, Nº 2, 2002, pp. 203-225; de todos modos, no creo que las convergencias entre ambos enfoques sean tan profundas como trata de mostrar Langthaler.

4 Cf. Axel Honneth, "Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin", en su *Die zerrissene Welt des Sozialen*, nueva ed. aumentada, Frankfurt/M., 1999, pp. 93-113.

filósofo de Königsberg pone manos a la obra con recursos metodológicos completamente distintos. Ni está familiarizado con la perspectiva de una historiografía desde abajo ni puede siquiera sospechar los peligros ideológicos de un optimismo irreflexivo del progreso; en lugar de eso, el adversario que tiene en mente es una forma de filosofía de la historia que, al no creer que el pueblo común tenga una disposición a mejorar moralmente y tener por lo tanto una visión negativa en la que todo es arrastrado a un proceso continuo de decadencia, comparte sin querer la mirada condescendiente de los vencedores. Este triunfalismo de signo negativo o, como lo llama Kant, "modo de representación terrorista" (SF, XI, p. 353/ A, p. 136), en cuyo marco forzosamente se niega la culpa de los poderosos debido a las "montañas de atrocidades" (*ibid.*) del pasado, es el modo al que Kant le contrapone su intento de construcción del progreso. La cuestión que me interesa en lo que sigue es qué importancia teórica puede caberle todavía, vista desde el presente, a esta hipótesis del progreso formulada desde la filosofía de la historia. Para poder dar una respuesta tengo que apartarme, por supuesto, del sedimento afectivo de la teoría kantiana de la historia y enfocar su fundamentación sistemática en la arquitectura de la obra. Procederé en dos pasos: reconstruiré en principio (I) las diversas justificaciones de Kant de la suposición de un progreso histórico, para presentar luego (II) su exposición de este proceso de progreso mismo. En ambas partes distinguiré las interpretaciones conformes al sistema de aquellas en cierto modo no ortodoxas, que lo transgreden, para poder mostrar por último al final de mi exposición que sólo una combinación de las dos interpretaciones que transgreden el sistema puede llevar a conferirle hoy nuevamente una importancia sistemática a la filosofía kantiana de la historia; al mismo tiempo esto arrojará una nueva luz, por lo menos eso espero, sobre la relación de la filosofía kantiana de la historia con la hegeliana.

I

Como se sabe, Kant proporcionó dos, si no tres, fundamentaciones de por qué desde un punto de vista metodológico tenemos derecho a concebir la historia de la humanidad en su conjunto como un proceso de progreso con un fin determinado; no pocas veces se encuentran incluso yuxtapuestos en el mismo escrito dos de estos planteos de justificación, de modo que seguramente no es del todo infundada la impresión de que Kant

osciló hasta el fin de su vida entre las distintas alternativas.[5] Entre los esbozos en pugna el más destacado en la actualidad es sin duda aquel que una serie de intérpretes ha calificado con razón de "teórico" o "cognitivista"[6] porque parte de un interés teórico de nuestra razón: disponemos de una necesidad absolutamente legítima de unificar nuestra visión del mundo, desgarrada entre la legalidad de la naturaleza y la libertad, reconstruyendo los acontecimientos desordenados del pasado según el hilo conductor heurístico de una intención de la naturaleza de tal modo que se nos aparecen como un proceso de progreso político-moral. Si bien Kant desarrolló los rasgos principales de esta argumentación en el escrito "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" (1784), es en el § 83 de su *Crítica del juicio* (1790) donde se encuentran las formulaciones que deben haberlo dejado medianamente satisfecho desde el punto de vista metodológico. Si prescindimos de las diferencias, ambos escritos constituyen en conjunto la base textual adecuada para ilustrar el primer modelo de fundamentación de la hipótesis del progreso en Kant.

El punto de partida de la construcción lo constituye la tesis de que nuestra razón no puede contentarse con dejar que exista una brecha entre el reino de las leyes naturales y la esfera de la libertad moral; tenemos más bien un interés puramente cognitivo en darle al mundo de los fenómenos, regido por las leyes naturales, una unidad que lo coloque a posteriori en un continuum con los principios de nuestra autodeterminación práctica. Esta necesidad de conectar los dos mundos es satisfecha por nuestro juicio reflexivo, que a diferencia de la conclusión determinante no puede deducir lo particular de principios generales, sino que puede pensar algo general que acompañe a una pluralidad de fenómenos particulares (KU, IX, p. 251/ A, p. XXIV); el principio conceptual del que dispone a priori, tal como la razón práctica dispone de la ley moral y la razón teórica de la causalidad, es la categoría de la "finalidad". Si ahora aplicamos al campo de la historia humana esta idea de una "finalidad" inventada por el juicio reflexivo, como

5 En su *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Würzburg, 1995), Pauline Kleingeld ha presentado un excelente panorama de los distintos enfoques, en parte antagónicos, de la filosofía kantiana de la historia; cf. además su "Kant, history, and the idea of moral development", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, Nº 1, 1999, pp. 59-80. Mi propia propuesta de identificar en la filosofía kantiana de la historia un planteo que transgrede el sistema diverge, no obstante, de la interpretación de Kleingeld; a diferencia de ella, estoy convencido de que en este modelo "hermenéutico-explicativo", como lo llamaré, Kant efectivamente ya ha dado un paso hacia la destrascendentalización de la razón.

6 Cf. Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, caps. I, II y VI.

hace Kant en el § 83 de su *Crítica del juicio*, tendremos la justificación metodológica para entender su "marcha absurda" (Idee, XI, p. 34/ A, pp. 387-388) en cierto modo contrafácticamente como el resultado de una intención deliberada que la naturaleza persigue con nosotros, los seres humanos, más allá de todos los deplorables desórdenes. De aquí a la hipótesis del progreso en la que Kant hace desembocar su teoría de la historia no hay más que un paso: porque a la pregunta de cuál será el fin que la naturaleza, escogida heurísticamente como sujeto, se ha propuesto con la historia humana, Kant responde en consonancia con su sistema que ese fin no puede ser la felicidad humana sino sólo nuestra capacidad de "fijarnos metas a nosotros mismos" (KU, X, p. 553/ B, p. 391), es decir nuestra libertad práctica. En consecuencia, cuando repensamos nuestra propia historia podemos utilizar la intención de la naturaleza como hilo conductor heurístico para poder pensar la pluralidad de acontecimientos lamentables, caóticos, como una unidad ordenada que permite reconocer el dibujo de un proceso dirigido que consiste en mejorar nuestra capacidad de fijar metas. Kant llama "cultura" (KU, X, p. 554/ B, p. 392) a la quintaesencia de las condiciones de posibilidad de esta libertad práctica; su desarrollo se divide para él en dos vertientes: la civilización de nuestra naturaleza como seres necesitados y el incremento de nuestras "habilidades" intelectuales; pero esta imagen de un progreso de la cultura humana querido por la naturaleza sólo se completa si se agrega la observación adicional de Kant de que sólo se puede lograr verdaderamente disciplinar las necesidades y ampliar las facultades mentales en las condiciones que ofrece un Estado de derecho burgués, e incluso un acuerdo de paz cosmopolita (cf. Idee, XI, pp. 39 y ss./ A, pp. 395 y ss.).

Ahora bien, Kant no parece haber quedado nunca del todo satisfecho con este primer modelo de fundamentación de su hipótesis del progreso; porque ya el hecho de que al título de su artículo "Ideas para una historia universal" le haya agregado "en clave cosmopolita" sugiere el intento de darle a su construcción también una justificación práctico-moral.[7] Este tipo de alternativa siempre aparece en los escritos de Kant cuando hace que la suposición contrafáctica de un influjo deliberado de la naturaleza sobre la historia humana esté fundada no en un interés teórico sino práctico de nuestra razón; en este contexto, hay que mencionar en primer lugar los escritos "En torno al tópico" (1793) y "Sobre la paz perpetua" (1795), ambos redactados después de concluir la *Crítica del juicio*. La argumentación de Kant en ellos difiere efectivamente de la que ofrece en el marco de su primer modelo en la medida en que considera la hipótesis de un progreso histórico como

7 Cf. *ibid.*, caps. III y IV.

una empresa irrenunciable en virtud de la posibilitación y la realización de la ley moral, porque la observancia del imperativo categórico requiere que consideremos la realizabilidad de lo moralmente debido como algo que ha podido ser efectivo ya en el pasado histórico. Una vez más es necesario hacer abstracción de las diferencias entre los dos escritos relevantes en este contexto para nombrar brevísimamente el núcleo del argumento kantiano.

Esta vez las especulaciones no parten de la perspectiva de un observador que echa de menos el vínculo cognoscitivo entre naturaleza y libertad, sino del punto de vista de un actor que se sabe sujeto a la ley moral. Por eso todo lo que Kant dice a continuación sólo es válido con la condición restrictiva de que ya se haya adoptado la posición moral. De los sujetos con esta postura hay que poder decir que si no quieren fracasar de antemano en su tarea tienen que considerar posible la realizabilidad de lo moralmente debido; y ya en la *Crítica de la razón práctica* se había dicho que el deber moral no debe ser un concepto vacío, en cierto modo sin objeto, para que no haya que considerarlo absolutamente inalcanzable (KPV, VII, p. 277/ A, p. 258). Ahora bien, Kant da el paso decisivo en su argumentación al postular que esta presuposición de que lo moralmente bueno es alcanzable tiene una dimensión tanto intersubjetiva como temporal, porque hay que trasladarla a todos los actores morales del pasado, del presente y del futuro: nosotros, que compartimos la postura moral, no sólo podemos imaginarnos a nuestros contemporáneos cooperativos sino que también debemos imaginarnos a los miembros bien intencionados de generaciones pasadas y futuras como sujetos convencidos de que es posible la realizabilidad del bien. Pero con este acto de generalización, para Kant al parecer inevitable, el que actúa moralmente se coloca en una posición en la que ya no puede evitar suponer una tendencia hacia lo mejor en la historia humana; porque el imaginarse que ya las intenciones de los que han pensado como él en el pasado no pueden haber sido totalmente infructuosas va necesariamente acompañado de la idea de un producto de obras morales que aumenta de generación en generación. Por eso Kant cree poder decir que interesándose por la realizabilidad del bien, el individuo que se sabe sujeto a la postura moral no puede sino imaginarse la historia como un proceso hacia lo mejor que nunca se ha "cortado" del todo (GS, XI, p. 167/ A, pp. 275-276).

De todos modos, Kant parece creer tan poco en las bondades de esta segunda construcción que tampoco ella puede prescindir totalmente de la operación que, sirviéndose de su juicio reflexivo, realiza el sujeto al que la brecha existente entre la libertad y la necesidad le genera una duda epistémica. La certeza del progreso desarrollada por quien actúa moral-

mente al reconocerles a todos sus predecesores la misma fuerza de voluntad de la que debe poder disponer él mismo, no alcanza según Kant para dotarlo de una medida suficiente de seguridad; por eso termina prescribiéndole también a él un uso dosificado de su juicio para cerciorarse, contra las dudas que pudieran surgir, de una finalidad de la naturaleza que "brilla visiblemente" (EF, XI, p. 217/ BA, pp. 47 y ss. [trad. esp. cit.: p. 31]) en el caos de la historia; es este reaseguro en cuanto a una intención de la naturaleza el que en definitiva le proporciona al actor moral una sensación de garantía de estar contribuyendo con su propia obra a la continuación de un proceso hacia el bien. Por consiguiente, como lo había hecho en su primer modelo de construcción con el sujeto que tiene la preocupación cognitiva, en su segundo modelo Kant acaba por encomendarle al sujeto que tiene la vacilación moral la tarea de cerciorarse heurísticamente de un progreso en la historia querido por la naturaleza construyendo "con su reflexión" el plan de un transcurso deliberado que acompañe a la pluralidad caótica de acontecimientos históricos.

Cada uno de los dos modelos de fundamentación que hemos visto hasta ahora tiene un vínculo muy estrecho con las premisas teóricas que resultan del conjunto de las tres críticas de Kant. En el caso del primer modelo, el vínculo interno se manifiesta en que allí la idea de un progreso provocado por la naturaleza es presentada como la construcción con la que nuestro juicio especulativo reacciona ante la disonancia cognitiva entre la legalidad de la naturaleza y la libertad moral; en el segundo modelo, en cambio, se perfila un vínculo similar en el hecho de que Kant haga allí que el actor moral esté dominado por las dudas respecto del efecto práctico de su acción en un grado tal que sólo parece irrefutable bajo las premisas de una observancia pura de la ley moral, no empañada por las inclinaciones empíricas. Dado que ambos modelos de construcción, como se ve, están influidos de distinta manera por la decisión crucial que toma Kant con su teoría de los dos mundos, tampoco sorprende que ambos se refugien juntos, aunque por distintas razones, en el concepto de juicio: la construcción hipotética de una intención de la naturaleza garante del progreso satisface en el primer caso un interés de nuestra razón teórica, en el segundo una necesidad de nuestra razón práctica. Ahora bien, el tercer modelo que se perfila a grandes rasgos en los escritos de Kant sobre filosofía de la historia parece estar relativamente exento de aditivos de esta índole, porque allí los problemáticos presupuestos de la teoría de los dos mundos tienen un papel sumamente acotado.

Una primera referencia a este tercer modelo se encuentra ya en "En torno al tópico", que en el fondo ya había proporcionado la base para la segunda

propuesta de construcción que acabamos de bosquejar. Allí, en un pasaje que pasa inadvertido, Kant dice de Moses Mendelssohn, para él el típico representante de una concepción "terrorista" de la historia, que éste también tiene que "haber contado" con un progreso hacia lo mejor "si estaba tan fervorosamente empeñado en la ilustración y el bienestar de la nación a la que pertenecía" (GS, XI, p. 168/ A, p. 277). El término más apropiado para denominar el argumento que Kant emplea aquí tal vez sería "hermenéutico", pero también podría ser "explicativo": Kant trata de hacer entender o de explicar qué concepto de historia tiene que suscribir necesariamente alguien que concibe su propia actividad de escritor como aporte a un proceso de ilustración. Un sujeto que se entiende a sí mismo de ese modo –pretende demostrar Kant– no tiene más alternativa que comprender el proceso de evolución que lo ha precedido como el logro progresivo de algo mejor y, a la inversa, construir el tiempo que tiene por delante como chance de seguir mejorando; porque los parámetros normativos con los que mide en su compromiso práctico la calidad moral de la situación actual le exigen que evalúe las condiciones del pasado como inferiores, pero las circunstancias potenciales del futuro como superiores. En este sentido de una orientación "trascendentalmente" necesaria es que hay que entender la observación con la que algunas líneas más abajo Kant intenta debilitar una vez más la concepción de la historia en Mendelssohn: que

> el clamor ante el continuo aumento de su degeneración [es decir, del género humano; A. H.] se debe precisamente a que, habiéndose situado en un nivel de moralidad más alto, tiene ante sí más amplios horizontes, y su juicio sobre lo que se es en comparación con lo que se debe ser –por tanto, su autocensura– se vuelve tanto más estricto cuantos más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer (GS, XI, pp. 168 y s./ A, pp. 277 y s. [trad. esp. cit.: pp. 55 y s.]).

Los elementos del modelo de fundamentación explicativo o hermenéutico que es posible intuir por estas líneas se encuentran, curiosamente, en los dos únicos escritos de Kant sobre filosofía de la historia que no contienen referencias a una "intención de la naturaleza"; esos escritos hacen uso de la idea, aún hoy no del todo carente de plausibilidad, de una predisposición natural del ser humano a la libertad, pero en ningún lugar mencionan la idea de una finalidad querida por la naturaleza, que tenía un papel tan relevante en los escritos tratados hasta ahora. El primero de estos textos, el artículo "¿Qué es la Ilustración?" (1784), se publicó seis años antes

que la *Crítica del juicio*; el segundo, "El conflicto de las facultades" (1798), se publicó en cambio ocho años después que la *Crítica*; puede ser por lo tanto que ambos textos hayan sido redactados a una distancia suficiente de esa obra clave como para no estar dominados conceptualmente por su propuesta de suponer una "intención de la naturaleza". Toda la diferencia del nuevo modelo con respecto a los enfoques antes bosquejados se hace ya evidente en que ahora Kant parece tener presente en su argumentación un círculo de destinatarios totalmente distinto; ya no se dirige al observador de la historia universal movido por las dudas cognitivas, y tampoco al sujeto moral sin residencia histórica, en cierto modo sin situación, sino a un público ilustrado que de una u otra manera participa de un proceso de cambio político-moral. Con este cambio en la consignación del destinatario se transforma también el rol desde el que Kant intenta demostrar como autor que el concepto de progreso histórico es ineludible: habla como un observador no involucrado pero comprensivo y simpatizante, que quiere mostrarles a quienes participan del proceso de cambio histórico qué presupuestos implícitos deberían poder constatar en sus propias expresiones y acciones si adoptaran el rol de observadores respecto de sí mismos. En ambos textos, el punto de referencia histórico que permitirá dirigirse al lector como alguien que tiene una participación práctica es casi el mismo, aunque existen, por supuesto, diferencias de carácter temporal: en el primer artículo es la condensación política del proceso de ilustración, visto como dificultoso, durante el reinado de Federico II; en la Segunda Parte del *Conflicto de las facultades*, dedicada a la filosofía de la historia, es la cesura que produce la Revolución Francesa en la historia de las mentalidades. Ahora bien, respecto de aquellos que aprueban estos procesos e incluso se entusiasman con ellos, justificados por motivos de la razón práctica, Kant pretende mostrar que con su aprobación se han comprometido implícitamente a concebir el curso de la historia humana, que parece en principio caótico, como un proceso de progreso práctico-moral: en el momento de la aprobación se desplaza la posición de su conciencia histórica, porque ahora tienen que unificar desde la perspectiva de los últimos acontecimientos todos los sucesos y circunstancias anteriores en la historia, para que formen un proceso dirigido en el que las conquistas morales del presente marcan un paso intermedio exitoso. La identificación con la idea de los derechos universales del hombre y del ciudadano, tal como se expresa en las reformas políticas de Federico II o en el proyecto de constitución de la República francesa, le confiere de pronto una orientación relativamente confiable a nuestra idea del transcurso de la historia humana; porque por las pautas puestas allí como base nos vemos directamente obli-

gados a ver en la esclavitud, en los regímenes despóticos, y en general en toda forma de limitación de la autonomía jurídica, las etapas victoriosamente superadas de un proceso de progreso que señala con nuestra participación un futuro que hay que seguir configurando en lo moral. Por consiguiente, el esquema teleológico que Kant hasta ahora sólo podía explicar recurriendo al artilugio de la intención de la naturaleza se convierte ahora en el principio narrativo que organiza el autocercioramiento histórico en el proceso de ilustración impulsado políticamente.

Es cierto que también este tercer modelo de fundamentación sigue subordinado a las premisas de la *Crítica de la razón práctica*, porque de otra manera Kant no podría fundamentar por qué la aprobación de los procesos de reforma y revolución debería poder aspirar a su vez a la legitimidad moral. Pero los principios de la ley moral han cambiado radicalmente su carácter respecto de los enfoques expuestos con anterioridad, porque ya no se los trata únicamente como imperativos fuera del espacio y el tiempo sino que se los considera a la vez como fuente de transformaciones institucionales; se podría decir que ahora también poseen un elemento de realidad empírica o histórica.[8] En su tercer modelo, como si diera un primer paso en dirección a Hegel, Kant ha situado históricamente la razón práctica con absoluta cautela; es esta destrascendentalización mesurada la que le permite concebir la hipótesis del progreso como producto de un cambio de perspectiva de los propios sujetos históricos. Por consiguiente, tal vez se podría decir que Kant da un paso en dirección a la idea

8 Hasta ahora ha sido Yirmiyahu Yovel quien más decididamente ha defendido la tesis de que en su filosofía de la historia Kant se mueve en dirección a Hegel por una historización de la razón (cf. su *Kant and the philosophy of history*, Princeton, NJ, 1980). Pero a diferencia de Yovel, no pretendo afirmar que Kant se ve obligado por las premisas de su propio sistema a destrascendentalizar la razón moral y concebirla como una magnitud que crece históricamente (*ibid.*, cap. 7); dado que más bien estoy convencido, con toda una serie de otros autores, de que ese paso sería incompatible con los presupuestos de la filosofía moral kantiana (cf. como ejemplo Paul Stern, "The problem of history and temporality in Kantian ethics", en *Review of Metaphysics*, vol. 39, 1986, pp. 505-545), califico el modelo "hermenéutico-explicativo" como un modelo que por su tendencia transgrede el sistema. Por lo demás, el desarrollo de este tercer enfoque de la filosofía kantiana de la historia llevaría a una historización de la razón en sentido hegeliano, pero no justamente a los supuestos básicos de la filosofia de la historia de Hegel; porque como ha demostrado convincentemente Rolf-Peter Horstmann, éstos se deben, a la inversa, a una objetivación de la idea heurística de una teleología natural que Kant puso como base de su filosofía de la historia oficial, conforme al sistema (cf. Rolf-Peter Horstmann, "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie", en su *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt/M., 1991, pp. 221-244).

hegeliana de una realización histórica de la razón, pero sin apropiarse a la vez de su conclusión de una teleología objetiva del proceso histórico; de eso lo preserva la idea, en cierto sentido hermenéutica, de que la variedad caótica de la historia sólo debe parecerles la historia de un progreso dirigido a quienes tienen que situarse históricamente porque se interesan por una mejora político-moral de su presente. En el próximo paso examinaré si también es posible encontrar puntos de apoyo para este tercer modelo de fundamentación en los rasgos concretos con los que Kant caracteriza el proceso del progreso.

II

Mientras que en sus escritos sobre filosofía de la historia Kant le prestó en general bastante poca atención a la fundamentación de la hipótesis del progreso, dedicó una energía y un esmero incomparablemente mayores al problema de cómo determinar adecuadamente el transcurso material del propio proceso, supuesto como hipótesis, del progreso; en algunos pasajes, esta tarea de hacer una reinterpretación inspirada en la moral de la historia transcurrida hasta entonces parece incluso haberlo fascinado tanto que, contrariando su temperamento, da rienda suelta a su propia fantasía. Esta desinhibición especulativa se manifiesta en los escritos sobre todo cada vez que Kant, en consonancia con su constructo de la intención de la naturaleza, emprende el intento de poner al descubierto el plan secreto que supuestamente ha actuado detrás de los actos y de los actos desastrosos en la historia del género humano: en este tipo de contextos hace uso de toda su imaginación únicamente para sugerirnos que reconozcamos aun en los sucesos más repugnantes y deplorables de nuestra historia la intención secreta con la que la naturaleza ha perseguido nuestro avance moral. Por otra parte, e igual que las dos figuras de fundamentación que se refieren a la idea de una "intención de la naturaleza", en los escritos sobre la filosofía de la historia este modelo descriptivo no carece de competencia; precisamente en los dos artículos que no hacen uso de esa construcción heurística de nuestro juicio se perfila más bien la tendencia, muy distinta, a describir el camino histórico hacia lo mejor no según el modelo de una teleología natural sino como producto de un proceso de aprendizaje humano. En las escasas observaciones que ha dedicado al modelo alternativo insinuado, Kant prosigue su intento de destrascendentalizar la razón práctica situándola históricamente; pero está claro que este enfoque no ofi-

cial, que hasta cierto punto transgrede el sistema, queda completamente eclipsado por la empresa determinante de reconstruir la historia humana como si se apoyara en el plan teleológico de una intención de la naturaleza.

Kant sigue con absoluto rigor la idea básica de sus dos primeros modelos de fundamentación cuando se pone como meta, durante largos tramos de sus escritos sobre filosofía de la historia, descubrir una teleología natural en los desórdenes de la historia del género humano; la hipótesis que lo guía al hacerlo es que tiene que haber sido el mecanismo del conflicto social el que ha utilizado la naturaleza como medio pedagógico. Aun cuando Kant, muy a diferencia de Hegel, nunca estuvo poseído por una inclinación especial hacia la teoría social, en los pasajes pertinentes de su obra resulta ser un autor con una cuota nada despreciable de fantasía sociológica. Vale aclarar que en sus escritos hay, según el contexto, dos versiones distintas de la presunción de que el antagonismo social ha sido el medio querido por la naturaleza para perfeccionar al ser humano. La primera versión, que se puede hallar sobre todo en el artículo "Ideas para una historia universal", parte de la premisa de una "sociabilidad insociable" del ser humano (Idee, XI, p. 37/ A, pp. 392 y s.), según la cual tenemos un deseo muy arraigado de pertenencia social y a la vez una tendencia igualmente basal al aislamiento;[9] ahora bien, lo que se sigue de esta naturaleza hermafrodita es, como dice Kant siguiendo claramente a Rousseau, que los sujetos humanos ambicionamos incansablemente nuevos logros que nos destaquen sólo para encontrar, en nuestra vanidad egoísta, "que nos hace rivalizar" (*ibid.*, p. 38/ A, p. 394), el reconocimiento de la comunidad social; pero según Kant, una vez que se ha iniciado este camino de la lucha por las distinciones ya no hay más límites para que el género siga perfeccionándose, porque la falta de posibilidades hará que el afán de logros termine extendiéndose también al incremento del discernimiento moral. Por eso podemos sintetizar esta primera versión diciendo que el progreso histórico en la "mentalidad" del ser humano es el resultado de una lucha por el reconocimiento social que la naturaleza nos encomendó cuando nos dotó de una "sociabilidad insociable".[10] Por otra parte, las reflexiones de Kant están tan relacionadas con la concepción crítica de la civilización de Rousseau, según la cual el egoísmo y la vanidad son los motivos que impulsan una lucha cada vez mayor

9 Cf. al respecto la excelente reconstrucción de Allen Wood, "Unsociable sociability: The anthropological basis of Kantian ethics", en *Philosophical Topics*, vol. 19, Nº 1, 1991, pp. 325-351.

10 La idea de interpretar ya este modelo de conflicto en Kant según el patrón (hegeliano) de la "lucha por el reconocimiento" proviene de Yirmiyahu Yovel (*Kant and the philosophy of history*, pp. 148 y ss.).

por la distinción, que no tienen mucho en común con el concepto hegeliano de un conflicto fundado en lo moral.

En la segunda versión que se puede hallar de este modelo kantiano de conflicto, la guerra asume el papel que la lucha por la distinción social había tenido en la primera; aquí son relevantes ante todo los escritos "Sobre la paz perpetua" y "Probable inicio de la historia humana". En ambos artículos Kant traslada la función de incrementar el rendimiento, que antes había atribuido a la vanidad del ser humano, a la ambición, que según él siempre se mantuvo despierta en la historia por la amenaza permanente de la guerra (MA, XI, pp. 99 y s./ A, EF, p. 222/ B, p. 57); como el afán de distinción, también la necesidad de poder acreditarse como comunidad en la guerra impulsa a sumar cada vez más logros culturales, que a su vez llevan al "fomento recíproco" del bienestar social, e incluso a que aumente el grado de libertad del país (MA, XI, p. 99/ A, p. 24). Pero evidentemente Kant tiene problemas para deducir de tales presunciones sobre las "bendiciones" internas de la guerra los efectos positivos que supuestamente ella ha ejercido sobre la moralidad humana; porque tal vez todavía pueda fundamentar por qué el permanente peligro de guerra ha hecho crecer históricamente la disposición motivacional a hacer la paz, pero seguramente ya no puede mostrar que eso también ha estado asociado a un incremento de la comprensión de la ley moral general, es decir universal. Esta clase de dificultades de explicación tal vez sea la razón por la cual esta segunda versión del modelo de conflicto en general sólo tiene un rol sumamente periférico en la obra kantiana; mientras Kant se sirve del artilugio de la intención de la naturaleza, predomina con absoluta claridad la idea hipotética de que la lucha por la distinción querida por la naturaleza nos obliga a progresar en la moralización de nuestras costumbres y nuestros modos de conducirnos.

Pero en los escritos de Kant sobre filosofía de la historia también se perfila una alternativa a este enfoque, que renuncia por completo a construir una teleología natural; si bien el modelo de descripción que acabamos de tematizar tampoco puede prescindir totalmente del mecanismo del conflicto social, el giro que le imprime es completamente distinto que aquel en el marco de la sugerencia de una providencia natural. Kant juega con la posibilidad de esta alternativa cada vez que esgrime a la naturaleza como fuente de una disposición especial del ser humano, pero no como autora de un plan que nos concierne; éste es el caso de los dos artículos que ya mencionamos al hablar del modelo de fundamentación hermenéutico o explicativo. El concepto de progreso presente allí parte de la convicción de que entre las disposiciones naturales del ser humano no sólo está la "sociabilidad insociable" sino también la capacidad de comprensión libre, es decir

sujeta sólo a razones; aquello de lo que nos ha dotado la naturaleza, a diferencia de los animales, es la "propensión al y la vocación del libre pensamiento" (BA, XI, p. 61/ A, p. 494). La capacidad de comprender hace inevitable un cierto proceso de aprendizaje en el plano ontogenético, como lo muestra Kant en su *Pedagogía*,[11] porque todo niño en condiciones de socialización medianamente favorables es instado a apropiarse de las razones acopiadas en su entorno cultural; su razón se forma internalizando el acervo social de conocimientos reunido en la sociedad con la que se ha ido familiarizando ayudado por sus padres u otros educadores. Pero si todas las sociedades disponen de una determinada cantidad de saberes racionales acopiados, es lógico suponer también en el plano filogenético un cierto grado de capacidad de aprendizaje; porque cada generación no se limitará a repetir el proceso de adquisición de conocimientos por los que ha pasado la generación anterior, sino que podrá retomar lo que ésta ha producido y enriquecerlo, de modo que en total en la cadena de generaciones el volumen de conocimientos se ampliará por acumulación. Por eso, dando por supuesto este mecanismo de aprendizaje transgeneracional, la historia humana podría concebirse en líneas generales como un proceso cognitivo de progreso, como un proceso, justamente, de racionalización moral.

Ahora bien, en lo que respecta al esbozo de su modelo de descripción alternativo, que no apuesta a una teleología natural, Kant de ninguna manera es tan ingenuo como para basar el progreso histórico en semejante imagen ideal de aprendizaje colectivo; dado que, como dije al comienzo, Kant más bien cargaba ya preteóricamente con una idea muy sombría de la historia de la humanidad, es lógico que en su modelo haya contado con fuerzas contrarias que puedan bloquear o interrumpir el proceso, absolutamente posible en términos antropológicos, de incremento de la razón por acumulación. En los dos escritos que son relevantes aquí, Kant menciona dos de los obstáculos que hay que incluir en la composición de la imagen del proceso de aprendizaje para completarla. Por una parte, Kant cuenta con constituciones habituales en los seres humanos que pueden llevar a que la capacidad de comprensión existente ni siquiera se active en el relevo generacional y de ese modo resulte imposible una transferencia acumulativa de conocimientos; como se sabe, según las famosas formulaciones del artículo sobre la "Ilustración", son la "pereza" y la "cobardía" intelectuales las causas por las cuales "una parte tan grande de la humanidad, mucho después de que la naturaleza la haya liberado de la guía ajena [...] prefiere sin embargo seguir siendo menor de edad toda su vida" (BA, XI,

11 Cf. al respecto Sabine Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, pp. 171 y s.

p. 53 / A, pp. 481 y s.). El proceso de aprendizaje del género avanza en dependencia histórica de las estructuras de carácter y las mentalidades que marcan a los miembros de cada sociedad; por eso la capacidad de comprender del ser humano sólo muestra efectos acumulativos si la favorece una cultura social que haga prosperar las virtudes y los modos de comportamiento pertinentes. En ese sentido, en rigor Kant tiene que reforzar el proceso cognitivo de aprendizaje con un segundo proceso, un proceso habitual de formación, encargado en la historia de que se proporcionen también las sensibilidades y los patrones de comportamiento que se necesitan para la realización de nuestra capacidad de comprender.[12] De todos modos, en este contexto Kant parece tener al mismo tiempo una profunda confianza en los efectos socializadores del uso público de la razón, que alienta cada vez más a los sujetos a hacer un uso autónomo de su entendimiento; a diferencia de Hegel, quien apenas si hace referencia a las condiciones político-públicas de nuestro pensamiento, Kant está profundamente convencido de que la capacidad de reflexión del ser humano crece cuanto más forzado se ve el individuo a justificarse públicamente.

La segunda fuerza contraria que Kant computa como bloqueo del aprendizaje en su modelo alternativo también está íntimamente relacionada con la tendencia del ser humano, por acomodadizo o por pusilánime, a entregarse sólo al pensamiento convencional. En su concepción, la estructura jerárquica de todas las sociedades que han existido hasta ahora permite que los poderosos mantengan a sus subordinados en un estado social que desbarata toda oportunidad de hacer un uso no distorsionado, libre, de la propia capacidad de comprender; los "vencedores", para citar una vez más a Walter Benjamin, disponen de los instrumentos culturales de poder que impiden que las capas sociales inferiores impulsen por sí mismas el proceso de aprendizaje cognitivo. Como si fuera un texto de Bertolt Brecht, Kant dice, nuevamente, en su escrito sobre la "Ilustración": "Una vez que entontecieron a su ganado doméstico e impidieron con todo cuidado que estas tranquilas criaturas se atrevieran a dar un paso fuera del andador en el que las encerraron, les muestran el peligro que corren si intentan andar solas." (BA, XI, p. 54/ A, p. 483). La intimidación, la amenaza de violencia y la censura estatal han sido en el transcurso de la historia humana los instrumentos con los cuales los que detentan el poder siempre supieron impedir que la capacidad de aprendizaje de los opri-

12 Sobre este complejo se puede consultar ahora el excelente estudio de Andrea Marlen Esser, *"Eine Ethik für Endliche". Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 2004.

midos pudiera llevar al socavamiento moral de su propio dominio; en este sentido, desde el punto de vista sociológico Kant tiene el realismo suficiente para descubrir los bloqueos que se oponen al proceso de aprendizaje transgeneracional por la distribución desigual del poder cultural. Por eso la realización histórica de la razón, que se verifica en forma de incremento de la capacidad de comprender o racionalidad, no es un proceso continuo sino profundamente discontinuo.

Por otra parte, también en este plano Kant parece especular con un antídoto que siempre puede volver a poner en marcha el proceso de aprendizaje suspendido o interrumpido con los instrumentos del poder. Si generalizamos unos grados más la idea del "signo histórico" que presenta en la Segunda Parte de *El conflicto de las facultades*, esa idea dice que las conquistas morales con carácter de validez universalista forzosamente tienen que dejar huellas en la memoria social; porque con la capacidad de aprendizaje del género, los acontecimientos de tal magnitud que tocan afectivamente un "interés de la humanidad" (SF, XI, p. 362/ A, p. 150) ya no pueden caer en el olvido, de modo que marcan como umbrales o niveles de un progreso que será ineludible en el proceso de emancipación de la humanidad. Recordando estos cerrojos morales respecto del pasado, dice Kant en su texto, siempre volverá a haber en la historia humana pueblos a los "que en cuanto se presenten las circunstancias favorables [...] habría que despertarlos a la reiteración de nuevos intentos de esta clase" (SF, XI, p. 361/ A, p. 150). Que Kant acentúe tanto la función de umbral de determinados acontecimientos en el proceso histórico tal vez tenga que ver con la importancia que asigna a las condiciones públicas del uso de la razón humana, porque esos sucesos que son una señal de los progresos político-morales establecen ante la totalidad del público un nivel de justificación que habrá que alcanzar en el futuro si no se quiere quedar expuesto públicamente.

Con estos fragmentos de modelo de explicación alternativo en los escritos de Kant seguramente no se puede fabricar un concepto satisfactorio del progreso histórico. Pero las pocas observaciones tal vez pueden hacer plausible que en la parte no oficial de su filosofía de la historia Kant cuenta con un proceso de mejora en la forma de un proceso de aprendizaje que siempre vuelve a interrumpirse violentamente, pero que nunca puede ser detenido del todo. Ahora bien, esta idea de un proceso de aprendizaje conflictivo sólo es combinable con la fundamentación del progreso histórico ofrecida por Kant en su modelo hermenéutico-explicativo; porque las mejoras morales y de civilización a las que se hace referencia con la idea de la capacidad de aprendizaje del ser humano de ninguna manera pueden pensarse, ni siquiera como hipótesis, como resultados de una intención de la

naturaleza, sino únicamente como obra de los esfuerzos aunados de los sujetos humanos. Es decir que Kant supone igual que Hegel una teleología del progreso dirigido, pero no la entrega al proceso anónimo de despliegue del espíritu; en lugar de eso, considera esta teleología como una construcción que tienen que efectuar los sujetos que actúan conforme a la ilustración para poder aclarar el lugar histórico de sus propios proyectos. Por consiguiente, la combinación de estos dos elementos que transgreden el sistema lleva a la conclusión de que la idea del proceso de aprendizaje transgeneracional debe ser entendida como una construcción que forzosamente marca la concepción que los partidarios de la ilustración tienen de sí mismos: quienes toman partido activamente por los intereses morales de la ilustración no pueden sino concebir la historia que los precedió como un proceso de aprendizaje conflictivo que ellos deben continuar como herederos en su propia época. Es probable que esta morigeración hermenéutica de la idea del progreso constituya la única posibilidad de reactivar para el presente la filosofía kantiana de la historia.

Una patología social de la razón
Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica

Con el cambio de siglo, la Teoría Crítica parece haberse convertido en una figura del pensamiento perteneciente al pasado. Es como si la cesura meramente externa hubiera ampliado bastante más la distancia intelectual que nos separa de los comienzos teóricos de la Escuela; suenan remotos a esta altura los nombres de los autores que para los fundadores de la Escuela todavía eran experiencia viva, amenaza con hundirse en el olvido cuáles fueron los desafíos teóricos de los que fueron sacando sus conocimientos. Una nueva generación continúa hoy con la empresa de la crítica social sin poder poseer más que un recuerdo puramente nostálgico de los años heroicos del marxismo occidental; desde el último instante en que los escritos de Marcuse o de Horkheimer se leyeron todavía con conciencia de contemporaneidad han pasado ya más de treinta años. Las grandes ideas de la Teoría Crítica sobre la filosofía de la historia tienen un aire anticuado y polvoriento, el aire de lo irremediablemente perdido, para lo que ya no parece haber caja de resonancia alguna en el ámbito de experiencia de un presente cada vez más veloz. El abismo que nos separa de lo viejo tiene que ser comparable con el que separó a la primera generación del teléfono y el cine de los últimos representantes del idealismo alemán; el mismo asombro desconcertado con el que un Benjamin o un Kracauer tal vez hayan contemplado la foto del último Schelling invadirá hoy a una joven estudiante que se topa en la computadora con una foto del joven Horkheimer en el interior burgués del imperio guillermino.

Así como en la fisonomía de los rostros que se han vuelto extraños se reflejan las huellas de experiencias perdidas, con mayor intensidad aun se reflejan en las premisas y las construcciones intelectuales los presupuestos de la época pasada. La Teoría Crítica, cuyo horizonte intelectual se formó especialmente en el procesamiento de la historia del pensamiento europeo de Hegel a Freud, cuenta todavía con la posibilidad de conside-

rar la historia siguiendo el hilo conductor de la razón. Pero seguramente nada le resultará más ajeno a la generación actual, que creció con conciencia de la pluralidad cultural y del fin de los "grandes relatos", que esa fundamentación de su crítica de la sociedad en la filosofía de la historia: la idea de una razón históricamente activa a la que se han atenido todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer a Habermas, tiene que resultar incomprensible donde ya no es posible reconocer la unidad de una sola razón en la pluralidad de convicciones fundadas; y la idea más amplia de que el progreso de esa razón está bloqueado o interrumpido por la organización capitalista de la sociedad no despertará más que puro asombro, porque ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social. Aunque sólo hace treinta y cinco años que Habermas, partiendo de un "interés emancipador", fundamentó una vez más en la historia del género la idea de una emancipación del dominio y la opresión, él mismo admite en la actualidad que "esa forma de argumentar" indudablemente es parte del pasado.[1]

Los cambios políticos de las últimas décadas no han dejado de influir sobre el estatus de la crítica de la sociedad. Con la conciencia de la pluralidad cultural, con la experiencia de la disparidad de los movimientos de emancipación social, se han reducido bastante las expectativas respecto de lo que debe y puede ser la crítica. En general prevalece un concepto liberal de la justicia, a cuyos criterios se apela para identificar normativamente las injusticias sociales sin pretender explicar todavía su inserción institucional en un determinado tipo de sociedad; donde este procedimiento se percibe como insuficiente, se apela a modelos de crítica social copiados del método genealógico en el sentido de Michel Foucault o de la hermenéutica crítica al estilo de Michael Walzer.[2] Pero en todos estos casos la crítica ya no se concibe como forma de reflexión de una racionalidad que a su vez

1 Jürgen Habermas, "Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu 'Erkenntnis und Interesse'", en Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt/M., 2000, pp. 12-20, aquí: p. 12.

2 Respecto de la crítica de la sociedad en el sentido de Foucault, cf. a modo de ejemplo James Tully, "Political philosophy as critical activity", en *Political Theory*, vol. 30, N° 4, 2002, pp. 533-555; continuando con esa clase de motivos, Martin Saar ha presentado una monografía sumamente convincente en su *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M./Nueva York, 2007. Sobre Michael Walzer, cf. su *Kritik und Gemeinsinn*, Berlín, 1990 [trad. esp.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993]. En "La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado", en el presente volumen, he intentado desarrollar una crítica de ese modelo de crítica social.

debe estar anclada en el proceso histórico. En cambio, la Teoría Crítica insiste, de una manera que muy probablemente sea única, en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa: el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración. Es este modelo intelectual de ensamble de teoría e historia lo que funda la unidad de la Teoría Crítica en la multiplicidad de sus voces: sea en la forma positiva del primer Horkheimer, de Marcuse o de Habermas, sea en la forma negativa de Adorno o de Benjamin, el trasfondo de los diversos proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica. Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual; contra la tendencia a reducir la crítica de la sociedad a un proyecto de posicionamiento normativo, situacional o local, habría que hacer comprensible la relación en que se encuentra con las pretensiones de una razón que se ha ido formando en la historia. En lo que sigue pretendo dar un primer paso en esa dirección (I) poniendo de relieve el núcleo ético que tiene la idea de una falta de racionalidad de las sociedades en la Teoría Crítica; a partir de allí esbozaremos luego (II) en qué medida se puede concebir el capitalismo como causa de esta deformación de la racionalidad social, para establecer por último en un tercer paso (III) el vínculo con la praxis, que se ve en la meta de superar la enfermedad social de la falta de racionalidad. En cada una de esas tres etapas lo central será encontrar un lenguaje que pueda mostrar la importancia de lo significado para la actualidad; allí tendré que contentarme a menudo con sugerir la dirección que debería tomar hoy en día la actualización de cada uno de los argumentos.

I

Aunque tal vez resulte difícil descubrir una unidad sistemática en la pluralidad de figuras de la Teoría Crítica, podría considerarse como primer punto en común el hecho de partir de un negativismo en teoría social.[3]

3 Sobre el concepto de "negativismo", sobre todo la diferenciación entre el negativismo como contenido y como método, cf. los trabajos de Michael

Tanto los miembros del círculo más íntimo como los que forman parte de la periferia del Instituto de Investigación Social[4] perciben la situación social sobre la que quieren influir como un estado de negatividad social; al mismo tiempo, también hay bastante coincidencia en cuanto a que esa negatividad no debe medirse en sentido restringido por infringir principios de justicia social, sino en sentido amplio por lesionar las condiciones de la vida buena o lograda.[5] Todas las expresiones que los miembros del círculo emplean para caracterizar el estado dado de la sociedad surgen de un vocabulario de la teoría social que se funda en la distinción basal entre condiciones "patológicas" e "intactas", no patológicas: Horkheimer habla en los comienzos de una "organización irracional" de la sociedad, Adorno habla más tarde del "mundo administrado", Marcuse emplea conceptos como "sociedad unidimensional" o "tolerancia represiva", Habermas emplea por último la fórmula de la "colonización del mundo de la vida social":[6] en esas formulaciones siempre se presupone normativamente una constitución de las condiciones sociales que estaría intacta si garantizara a todos los miembros la oportunidad de lograr la autorrealización. Pero lo específico de esta terminología no queda suficientemente explicado cuando

---

Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt/M., 1991; "Negativität bei Adorno", en Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M., 1983, pp. 41-65. Sobre la *Dialéctica negativa*, cf. mi artículo en este volumen: "La justicia en ejecución. La 'Introducción' de Adorno a la *Dialéctica negativa*".

4 Sobre la distinción entre el centro y la periferia de la Teoría Crítica, cf. Axel Honneth, "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition", en su *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, nueva ed. aumentada, Frankfurt/M., 1999, pp. 25-72.

5 Sobre esta distinción, cf. Axel Honneth, "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", en su *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2000, pp. 11-87.

6 Cf. Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1988, vol. 4, pp. 162-216 [trad. esp.: "Teoría tradicional y teoría crítica", en su *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990]; Theodor W. Adorno, "Kulturkritik und Gesellschaft", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. 10.1, pp. 11-30 [trad. esp.: "La crítica de la cultura y la sociedad", en su *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962]; Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlín, 1970 [trad. esp.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Seix Barral, 1969], y "Repressive Toleranz", en su *Schriften*, Frankfurt/M., 1984, vol. 8, pp. 136-166; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981, vol. 2, cap. VIII [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].

únicamente se señala la diferencia con el discurso sobre la injusticia social basado en la filosofía moral; la singularidad de las expresiones empleadas sólo se comprende cuando aparece la relación difícil de entrever que se supone que existe entre la patología social y la falta de racionalidad. Todos los autores nombrados parten de la base de que la causa del estado negativo de la sociedad debe verse en el déficit de razón social; entre las condiciones patológicas y la constitución de la racionalidad social ellos ven una relación interna que explica su interés por el proceso histórico de realización de la razón. Por eso todo intento de reactivar la tradición de la Teoría Crítica para el presente debe comenzar con el intento de actualizar este acoplamiento conceptual, fundado en una idea ética cuyas raíces se pueden encontrar en la filosofía de Hegel.

La tesis de que las patologías sociales deben concebirse como un resultado de la falta de racionalidad se debe en última instancia a la filosofía política de Hegel; en su *Filosofía del derecho* Hegel había partido de la presunción de que en su época se evidenciaba una pluralidad de tendencias a la pérdida de sentido que sólo podían explicarse por una apropiación insuficiente de la razón ya "objetivamente" posible.[7] El presupuesto de este diagnóstico de época residía en una concepción amplia de la razón, en la que Hegel había establecido un vínculo entre el progreso histórico y la ética: la razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, "éticas", cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido; todo aquel que no permita que esos fines racionales objetivos determinen su vida, sufrirá en cambio las consecuencias de la "indeterminación" y desarrollará síntomas de desorientación. Ahora bien, si trasladamos esta idea ética al marco de la totalidad de los procesos sociales, se perfila a grandes rasgos el diagnóstico de época que Hegel coloca en la base de su *Filosofía del derecho*: para la sociedad de su propia época vio irrumpir el predominio de sistemas de pensamiento e ideologías que impedirían a los sujetos percibir la eticidad ya establecida, de modo que parecían perfilarse síntomas de pérdida de sentido a gran escala. Así, Hegel estaba convencido de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas.

7 Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001; Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlín/Nueva York, 1982.

Si esa concepción se saca del contexto especial en el que está inserta en Hegel, desemboca en la tesis general de que una forma lograda de sociedad sólo es posible si se preserva el máximo estándar de racionalidad desarrollado en cada caso. En Hegel, la conexión afirmada se justifica por la premisa ética de que sólo lo universal racional puede indicar a los miembros de cada sociedad los criterios de orientación por los cuales pueden regir sus vidas con sentido; y un resto de esta convicción sustancial tiene que estar presente también en los representantes de la Teoría Crítica cuando en sus diversos enfoques afirman que es la falta de racionalidad social lo que causa las patologías de la sociedad capitalista. Sin un presupuesto de índole ética como está ya implícito en Hegel, no es posible fundamentar la afirmación de una conexión de esa clase: de los miembros de una sociedad debe poder decirse que únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización; toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias.

De todos modos, en los distintos proyectos de la Teoría Crítica este núcleo ético de la hipótesis inicial permanece casi siempre oculto tras premisas antropológicas; lo universal racional, que debe brindar la garantía de una forma intacta de la socialidad, se concibe como potencial de un modo no variable de actividad del ser humano. En Horkheimer ese elemento está contenido en su idea del concepto de trabajo, en la que el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta "inmanentemente" a la meta de una constitución social donde los aportes individuales se complementen entre sí con transparencia;[8] por eso aquí, se podría decir, el surgimiento de la patología social se hace depender con Marx del hecho de que la organización fáctica de la sociedad quede rezagada respecto de los estándares de racionalidad que ya están representados en las fuerzas productivas. En el caso de Marcuse, la instancia de un universal racional se desplaza en los últimos escritos cada vez más a la esfera de una praxis estética que aparece como medio de una integración social en la que los sujetos pueden satisfacer sus necesidades sociales cooperando libre y espontáneamente;[9]

8 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", pp. 186 y s.

9 Herbert Marcuse, "Versuch über die Befreiung", en su *Schriften*, vol. 8, pp. 237-319 [trad. esp.: *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1971]; "Triebstruktur und Gesellschaft", en su *Schriften*, Frankfurt/M., 1979, vol. 5, en especial la Segunda Parte [trad. esp.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix-Barral, 1968].

por eso aquí la patología social se inicia en el momento en que la organización de la sociedad comienza a reprimir el potencial de racionalidad que habita la energía de la imaginación anclada en el mundo de la vida. En Habermas, por último, la idea hegeliana de un universal racional está depositada en el concepto de un entendimiento comunicativo cuyos presupuestos idealizantes deben encargarse de que en cada nueva etapa del desarrollo social vuelva a cobrar vigencia el potencial de la razón discursiva; por consiguiente, podemos hablar de una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad ya no está subordinada a los estándares de racionalidad trazados en la forma más desarrollada del entendimiento lingüístico.[10] En todos estos enfoques de la Teoría Crítica, la idea hegeliana de que siempre vuelve a ser necesario un universal racional que posibilite una autorrealización plena de los sujetos dentro de la sociedad se retoma solamente en diversas definiciones de la praxis de acción originaria del ser humano: como el concepto de "trabajo humano" en Horkheimer o la idea de una "vida estética" en Marcuse, el concepto de entendimiento comunicativo en Habermas sirve en principio a la meta de estipular la clase de razón en cuya forma desarrollada esté dado el medio de una integración racional, y además satisfactoria, de la sociedad. Es la remisión a esta instancia de praxis racional lo que les permite a los autores plantear su análisis de la sociedad como un diagnóstico de las patologías sociales basado en la teoría de la razón: las desviaciones del ideal que se alcanzaría con la realización social de lo universal racional pueden describirse como patologías sociales porque tienen que ir acompañadas de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva.

Naturalmente, en el curso de la evolución intelectual de Horkheimer a Habermas esta idea de un universal racional modificó tanto su contenido como su forma metodológica. Mientras que Horkheimer todavía vincula con su concepto de trabajo un potencial racional destinado a servir a los sujetos directamente como una meta de autorrealización cooperativa en una "comunidad de seres libres",[11] Habermas ya no concibe la idea de un entendimiento comunicativo como una meta racional, sino sólo como forma racional de un modo logrado de socialización; en él, la idea de que sólo una racionalidad acabada garantiza una convivencia lograda de los miembros de la sociedad ha sufrido una procedimentalización radical, en la medida en que la razón de una acción que se orienta por el entendimiento

10 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, en especial el cap. VI.1; cf. al respecto Maeve Cooke, *Language and reason. A study of Habermas's pragmatics*, Cambridge, MA, 1994, en especial el cap. 5.

11 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", p. 191.

debe garantizar las condiciones, pero ya no el cumplimiento de una autorrealización autónoma.[12] Pero esta formalización tampoco puede engañarnos en cuanto a que hay una idea ética oculta tras el discurso antropológico del modo de actuar originario del ser humano. Después de todo, el concepto de una acción comunicativa cuya racionalidad impone al ser humano una obligación invariable sigue conteniendo indirectamente la idea de una socialidad lograda que contenían directamente los conceptos de trabajo o de praxis estética en Horkheimer y en Marcuse. Los representantes de la Teoría Crítica comparten con Hegel la convicción de que la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; se puede incluso ir más allá y afirmar que en la idea de un universal racional está contenido el concepto de un bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertades individuales cooperativamente. Por eso los diversos modelos de praxis que ofrecen Horkheimer, Marcuse o Habermas son todos ellos lugartenientes de esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa; comoquiera que estén constituidas las distintas representaciones antropológicas, en definitiva suplen la idea ética de destacar una forma de praxis colectiva en la que los sujetos puedan llegar entre todos o cooperativamente a la autorrealización.[13]

Un destello de esta primera premisa de la Teoría Crítica se percibe incluso en el escrito que más parece haberse alejado de sus ideas éticas fundamentales. En *Minima Moralia* Adorno cuestiona decididamente toda posibilidad de una teoría moral general porque los "daños" de la vida social

12 Esta intención de procedimentalizar la idea hegeliana de un universal racional se ve con particular claridad en Jürgen Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", en Jürgen Habermas y Dieter Henrich, *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*, Frankfurt/M., 1974, pp. 23-84 [trad. esp.: "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?", en Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1976].

13 Es esta perspectiva ética la que constituye a mi juicio un cierto punto de contacto entre la Teoría Crítica y el pragmatismo norteamericano. Por eso sorprende tanto que recién con Habermas se inicie una recepción productiva del pragmatismo, mientras que la primera generación reacciona en general con una actitud que va del escepticismo al rechazo. Sobre la historia de la recepción, cf. Hans Joas, "Die unterschätzte Alternative und die Grenzen der 'Kritischen Theorie'", en su *Pragmatismus und Gesellschaftskritik*, Frankfurt/M., 1992, pp. 96-113 [trad. esp.: *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, Siglo xxi de España, 1998].

ya han llevado a una fragmentación tal de la conducta individual que vedan en general la orientación por principios globales; en su lugar, las "reflexiones" sólo deben mostrar en el caso individual aforístico cuáles son las virtudes éticas e intelectuales que han quedado para resistir a las demandas instrumentales insistiendo porfiadamente en un trato no instrumental. Pero no sólo las pautas con las que Adorno mide las lesiones de las formas de trato social delatan que se atiene al ideal de una autorrealización cooperativa en la que es la libertad del individuo la que posibilita la del otro; en diversos pasajes del texto se explica además la génesis histórica de los daños sociales haciendo referencia a la pérdida de la "bondad de lo general".[14] También Adorno basa sus reflexiones en un concepto de praxis que liga principios éticos al presupuesto de la racionalidad siguiendo el modelo de Hegel: sólo puede tratarse de una forma lograda de socialización si hay modos de acción establecidos en común que pueden valer como metas racionales de autorrealización desde la perspectiva de todos los individuos. Que Adorno esté pensando sobre todo en modelos de comunicación "desinteresada" o "no instrumental", como lo expone ejemplarmente en el caso del amor o del regalo generoso, sin finalidad,[15] se deriva de una premisa en la que comparte con Marcuse la orientación por la estética: para la autorrealización son adecuadas principalmente las formas de acción común en las que la naturaleza humana se expresa de manera espontánea satisfaciendo necesidades de los sentidos en la interacción con el otro.

La idea de un universal racional de la autorrealización cooperativa, que comparten sin excepción todos los miembros de la Teoría Crítica, es tan crítica respecto del liberalismo como de la tradición de pensamiento que hoy se denomina "comunitarismo". Y aunque en estos últimos tiempos se ha perfilado en Habermas cierto acercamiento a las doctrinas liberales porque el peso que se le concede a la autonomía jurídica del individuo es cada vez mayor, tampoco ha ido tan lejos como para que se borre la diferencia con sus premisas de ontología social; también Habermas sigue convencido, como Marcuse, Horkheimer o Adorno, de que la realización de la libertad individual está ligada al presupuesto de una praxis común que es más que el resultado de una coordinación de intereses individuales. Todos los conceptos de praxis racional que se aplican en la Teoría Crí-

14 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M., 1951, aforismo 11 (p. 42), aforismo 16 (p. 52) [la cita corresponde a la edición en español: *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, p. 29].

15 *Ibid.*, en especial los aforismos 11 (pp. 40 y ss.), 15 (pp. 48 y s.), 21 (pp. 64 y ss.), 110 (pp. 322 y ss.); sobre este motivo, cf. Martin Seel, "Adornos kontemplative Ethik. Philosophie. Eine Kolumne", en *Merkur*, Nº 638, 2002, pp. 512-518.

tica se ajustan por su misma definición a acciones cuya ejecución requiere un grado de coincidencia intersubjetiva mayor que el que se admite en el liberalismo: para poder cooperar en pie de igualdad, para interactuar estéticamente, para poder ponerse de acuerdo libremente, es necesario compartir la convicción de que la actividad en cuestión tiene un valor que puede llegar a justificar que se posterguen los intereses individuales. En ese sentido, en la Teoría Crítica se presupone un ideal normativo de sociedad que es incompatible con las premisas individualistas de la tradición liberal; al contrario, tomar como orientación la idea de una autorrealización cooperativa incluye que los sujetos no podrán alcanzar una vida lograda en la sociedad si no han reconocido detrás de sus respectivos intereses individuales un núcleo de convicciones de valor compartidas. La idea de una "comunidad de seres libres", que Horkheimer formula ya en su artículo sobre "Teoría tradicional y teoría crítica",[16] constituye el leitmotiv normativo de la Teoría Crítica incluso en los casos en que se evita rigurosamente el concepto de "comunidad" por su abuso ideológico.

Si continuamos con este razonamiento, podría surgir fácilmente la impresión de que el interés normativo de la Teoría Crítica coincide con el del "comunitarismo".[17] Pero así como se distingue del liberalismo por tomar como orientación un "universal" de autorrealización, de la idea comunitarista la separa el hecho de que ese universal esté prendido a la razón. Ninguno de los autores que forman parte de la Teoría Crítica abandonó jamás la idea hegeliana de que la praxis cooperativa, y con ella los valores compartidos, deben poseer un carácter racional; la gracia del enfoque está justamente en ver la autorrealización individual ligada al presupuesto de una praxis común que sólo puede ser el resultado de la realización de la razón. Lejos de entender el vínculo con valores generales como un fin en sí mismo, para los representantes de la Teoría Crítica el establecer una relación de cooperación tiene la función de incrementar la racionalidad social: de otro modo no se comprendería por qué cada forma de praxis a la que se apunta debe ser siempre el resultado de una racionalización social, ni se comprendería por qué el estado negativo del presente tiene que ser siempre expresión de una falta de razón. A diferencia del comunitarismo, la Teoría Crítica somete lo universal, que la cooperación social encarna y realiza al mismo tiempo, a las pautas de una fundamentación racional; porque por diferentes que sean los conceptos de razón que se han utilizado de

16 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", p. 191.

17 Sobre el "comunitarismo", cf. Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M., 1993.

Horkheimer a Habermas, todos ellos en definitiva culminan en la idea de que la consagración a la praxis liberadora de la cooperación no se dará por el vínculo afectivo, por los sentimientos de pertenencia o de coincidencia, sino por una comprensión racional.

En consecuencia, la tradición de la Teoría Crítica se diferencia del liberalismo y del comunitarismo por un perfeccionismo ético de índole singular: a diferencia de lo que ocurre en la tradición liberal, la meta normativa de la sociedad tiene que consistir en posibilitarse mutuamente la autorrealización, pero encomendarse a esta meta se concibe como el resultado fundado de un análisis específico del proceso de formación del ser humano. Como sucede ya en Hegel, también aquí parecen confundirse los límites entre descripción y prescripción, entre mera descripción y fundamentación normativa; la explicación de las circunstancias que han bloqueado o parcializado el proceso de realización de la razón deberá poseer por sí misma la fuerza racional para hacer que los sujetos se convenzan de generar una praxis social de cooperación. La perfección de la sociedad que tienen presente todos los miembros de la Teoría Crítica debe ser el resultado, según la concepción que comparten, de una ilustración por medio del análisis. Pero la interpretación explicativa que ellos ofrecen con este fin ya no está vertida en el lenguaje de la filosofía del espíritu de Hegel; más bien hay coincidencia también en que se necesita una sociologización decidida del marco categorial para poder llevar a cabo ese análisis. La segunda particularidad de la Teoría Crítica está en el intento de explicar sociológicamente el proceso de deformación patológica de la razón; y merece tener herederos en la actualidad tanto como lo merecería la idea de la autorrealización cooperativa.

II

En la actualidad hay una tendencia creciente a hacer crítica de la sociedad de tal forma que pueda prescindir de un componente de explicación sociológica. Este fenómeno proviene del hecho de considerar por lo general que alcanza con desnudar determinadas anomalías de la sociedad basándose en normas o valores bien fundamentados; por qué los propios involucrados no problematizan o atacan esos males morales es una cuestión que ya no entra, en cambio, en el área de competencia de la crítica de la sociedad como tal. Pero la separación establecida se ve afectada en cuanto se plantea una conexión causal entre la existencia de la anomalía social y la ausen-

cia de reacciones públicas: la anomalía social poseería entonces entre otras cosas la particularidad de ocasionar precisamente ese silencio o esa apatía que se expresa en la ausencia de reacciones públicas.

Una suposición de este tipo subyace a la mayoría de los enfoques de la Teoría Crítica. Con independencia de la mayor o menor influencia que cada uno de ellos tenga de Marx, en este lugar comparten casi todos una premisa central de su análisis del capitalismo: las circunstancias sociales que constituyen la patología de las sociedades capitalistas tienen la característica estructural de velar precisamente aquellos hechos que serían motivo de una crítica pública particularmente dura. Si en Marx esta suposición que acabamos de bosquejar se encuentra en su teoría del "fetichismo" o de la "reificación",[18] en los autores de la Teoría Crítica está en conceptos como "contexto de ofuscación", "unidimensionalidad" o "positivismo":[19] con esos conceptos se caracteriza siempre un sistema de convicciones y prácticas que tiene la paradójica propiedad de sustraer a la toma de conocimiento las circunstancias sociales que a la vez también lo generaron estructuralmente. Para el tipo de crítica de la sociedad que practica la Teoría Crítica, de esta constatación se deduce una ampliación de las tareas que tiene que realizar. A diferencia de los enfoques que prevalecen en la actualidad, la Teoría Crítica tiene que conectar la crítica de las anomalías sociales con una explicación de los procesos que en general han contribuido a velarlas; porque únicamente si un análisis explicativo de esta clase permite convencer a los destinatarios de que se engañan con respecto al carácter real de las circunstancias sociales, se podrá demostrar públicamente y con perspectivas de aprobación que esas circunstancias son ilícitas. En ese sentido, porque entre la anomalía social y la ausencia de reacciones negativas se supone una relación de causa y efecto, en la Teoría Crítica hay que

18 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Libro I, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, 1971, vol. 23, pp. 85-98 [trad. esp.: *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1959]; Georg Lohmann proporciona un excelente análisis en *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M., 1991, en especial el cap. V.

19 Cf. en este orden: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1969 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994]; Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*; Theodor W. Adorno, "Einleitung", en su *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlín, 1969, pp. 7-80 [trad. esp.: Adorno, Popper *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973]; Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt/M., 1968 [trad. esp.: *Ciencia y técnica como "Ideología"*, Madrid, Tecnos, 1992].

complementar la crítica normativa con un elemento de explicación histórica: el haber fallado en encontrar un universal racional, lo que constituye la patología social del presente, tiene que explicarse causalmente por un proceso histórico de deformación de la razón que a su vez permita hacer entendible la destematización pública de las anomalías sociales.

Dentro de la Teoría Crítica hay acuerdo desde un principio respecto de que estos procesos históricos de deformación de la razón sólo pueden explicarse en un marco sociológico. Aunque la intuición ética de toda la empresa se alimenta en última instancia de la idea hegeliana de un universal racional, sus protagonistas son también tan herederos de los clásicos de la sociología que ya no pueden apoyarse en el concepto de razón del idealismo para explicar la desviación de ese universal; los procesos de deformación que han contribuido a la falta de racionalidad social, a la formación de una "racionalidad particular",[20] son analizados más bien en un marco categorial que de Horkheimer a Habermas resulta de una síntesis teórica de Marx y Max Weber. Ya Marx había "puesto de pie" el concepto hegeliano de razón al ligar la ampliación del saber justificado a la consumación de una praxis social por la cual los sujetos mejoran paso a paso las condiciones de su reproducción material; ya no son los imperativos internos del espíritu sino los desafíos externos de la naturaleza los que llevan, según él, a procesos de aprendizaje en la ciencia empírica que hacen que esté justificado hablar de una realización de la razón. Pero las ideas de antropología del conocimiento de Marx no podían bastarles a los miembros de la Teoría Crítica para ofrecer efectivamente una interpretación sociológica del proceso histórico que Hegel había descrito en su filosofía como un proceso de autodespliegue del espíritu; sólo la adopción de los conceptos de Max Weber, al comienzo muy refractados por la lectura caprichosa de Lukács,[21] completa el cuadro en el sentido de que ahora queda mucho más clara la relación entre los procesos de aprendizaje ligados a

20 Theodor W. Adorno, "Kulturkritik und Gesellschaft", p. 17.

21 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en su *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften*, Neuwied/Berlín, 1968, vol. 2, pp. 257-397 [trad. esp.: "La cosificación y la consciencia del proletariado", en su *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969]. Sobre la importancia de análisis lukacsiano de la reificación para los comienzos de la Teoría Crítica, cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, cap. IV. Cf. también mi intento reciente de reactualizar el análisis de la reificación de Lukács con ayuda de la teoría del reconocimiento: Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M., 2005 [trad. esp.: *Reificación. Un estudio en la teoria del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007].

la praxis y la institucionalización social. Al fusionar a Weber y a Marx los miembros de la Escuela de Frankfurt llegan a la convicción compartida de que el potencial racional del ser humano se despliega en procesos de aprendizaje históricos en los que las soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber. Ante los desafíos objetivos que en cada etapa vuelven a plantear la naturaleza y la organización social, los sujetos reaccionan mejorando permanentemente su saber operativo, pero éste está tan mezclado con las confrontaciones sociales por el poder y el dominio que con frecuencia sólo alcanza una forma duradera en las instituciones excluyendo a determinados grupos. Es por eso que para la Teoría Crítica no hay duda de que la realización hegeliana de la razón debe entenderse como un proceso de aprendizaje conflictivo, con muchas capas, en el que el saber generalizable sólo se abre camino muy paulatinamente a medida que se mejoran las soluciones de los problemas y contra la resistencia de los grupos dominantes.

Por supuesto que también esta idea fundamental ha estado sujeta a cambios permanentes en la historia de la Teoría Crítica. Al comienzo, en Horkheimer, el proceso de aprendizaje con toda su conflictividad social sólo estaba referido a la dimensión del trabajo con la naturaleza, de modo que no se comprende muy bien de qué modo pudieron producirse también las mejoras racionales en el ámbito de la organización de la vida social.[22] Ya Adorno amplía el espectro cuando, siguiendo la sociología de la música de Weber, cuenta con una racionalización en el procesamiento del material artístico cuyo objeto es ampliar la soberanía calculada en la praxis estética.[23] En la obra de Marcuse hay alusiones que parecen justificar la suposición de un proceso de aprendizaje colectivo también en el ámbito de la apropiación de la naturaleza interior, con sus correspondientes reveses debidos a la formación del poder.[24] Pero es Habermas el primero que logra desplegar sistemáticamente todo un abanico de distintos procesos de aprendizaje que fundamenta en el hecho de que en la praxis lingüística del ser humano hay distintos tipos de relaciones con el mundo; Habermas está convencido de que podemos contar con que el potencial racional humano se desarrolla por lo menos en dos vías, que señalan por un lado en dirección a un incremento del saber sobre el mundo objetivo, por otro

22 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie"; sobre esta problemática, cf. Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M., 1986, cap. I.

23 Theodor W. Adorno, "Ideen zur Musiksoziologie", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1978, vol. 16. pp. 9-23.

24 Herbert Marcuse, "Triebstruktur und Gesellschaft", en especial cap. VI.

en dirección a una solución más justa de los conflictos de interacción.[25] Por otra parte, lo que se gana aquí en diferenciación se paga al precio de no poder ya pensar el aumento histórico de racionalidad en conjunto con aquellos conflictos sociales que los representantes más viejos de la Teoría Crítica, siguiendo la sociología de la dominación de Weber, todavía tenían presentes con mayor claridad; entre la dimensión que por ejemplo ha estudiado Bourdieu en los procesos de formación del monopolio cultural[26] y los procesos racionales de aprendizaje, hay en la obra de Habermas una brecha que en rigor no es compatible con el interés original de la tradición. No obstante, la Teoría Crítica no podrá prescindir de un planteo del grado de diferenciación como el que posee el concepto habermasiano de racionalidad, porque necesita una traducción postidealista de la tesis que Hegel había esbozado con su idea de realización de la razón; porque para poder captar en qué aspectos el saber socialmente institucionalizado se ha racionalizado en el sentido de que evidencia una cuota creciente de reflexividad en la solución de problemas sociales, hay que diferenciar tantos aspectos de la racionalidad como desafíos socialmente perceptibles hay en una reproducción de las sociedades que depende del consentimiento. A diferencia del enfoque habermasiano, que lleva a cabo esa diferenciación basándose en las particularidades estructurales del lenguaje humano, posiblemente resulte superior un concepto que ligue más los aspectos de la racionalización social, en el sentido de un realismo interno, a la capacidad de identificar problemas que tienen las asignaciones de valor sociales; en tal caso no serían los aspectos de validez no variables del entendimiento lingüístico sino los criterios de validez generados históricamente de las esferas de valor sociales los que marcarían la dirección en la que se produce la racionalización del saber social. También el concepto de razón con el que la Teoría Crítica intenta captar los incrementos de racionalidad en la historia humana está sujeto a la presión de incluir criterios ajenos y nuevos, no europeos; por eso no sorprende que también el concepto de racionalidad social deba ampliarse y diferenciarse permanentemente para poder dar cuenta del carácter multiforme de los procesos sociales de aprendizaje. En todo caso, es una versión postidealista de la idea hegeliana de realización de la razón la que proporciona ahora el trasfondo necesario para la idea que seguramente

25 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, pp. 48-103; *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cap. VI.

26 Cf. al respecto Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt/M., 1973 [trad. esp.: "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en su *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977].

constituye el núcleo más profundo de toda la tradición de Horkheimer a Habermas: que el proceso de racionalización social ha sido interrumpido o parcializado de tal modo por características estructurales propias únicamente del capitalismo, que resultan inevitables las patologías que acompañan a la pérdida de un universal racional.

La clave de esta tesis, en la que confluyen todos los elementos tratados hasta ahora por separado, la constituye un concepto de capitalismo cargado de teoría de la racionalidad. No es difícil ver que la Teoría Crítica llegó a esta concepción menos por la recepción de la obra de Marx que por impulsos de la teoría del primer Lukács. Fueron las ideas de *Historia y conciencia de clase*[27] las primeras que pudieron sugerir la idea de que en la realidad institucional del capitalismo moderno se puede divisar una forma de organización de la sociedad que está vinculada estructuralmente con una constitución determinada, restringida, de racionalidad. Para Lukács, que a su vez tenía una influencia nada desdeñable de Weber y de Georg Simmel, lo singular de esta forma de racionalidad está en que se obliga a los sujetos a un tipo de praxis que los convierte en "espectadores sin influencia"[28] de un acontecer desprendido de sus necesidades e intenciones: la división y la mecanización del trabajo y el intercambio de mercancías promueven una forma de percepción en la que todos los otros seres humanos aparecen como cosas, sin sensibilidad, de modo que las características en sí valiosas de la interacción social quedan privadas de toda atención. En una terminología más cercana a nuestras representaciones actuales, el resultado del análisis de Lukács se podría exponer así: con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a ser indiferente a los aspectos de valor de otros seres humanos; en lugar de relacionarse entre sí reconociéndose, los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer según los intereses propios.[29] En todo caso, es este diagnóstico de Lukács el que le proporciona a la Teoría Crítica el marco categorial en el que puede hablarse de una interrupción o parcialización del proceso de realización de la razón. Porque poniendo como base un proceso de aprendizaje histórico, las coerciones socioestructurales que Lukács pone de relieve en el capitalismo moderno se presentan como lo que bloquea un potencial de racionalidad que había sido acopiado socialmente hasta el umbral de la

27 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften*, vol. II.
28 *Ibid.*, p. 265.
29 Cf. Axel Honneth, "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von 'Anerkennung'", en su *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M., 2003, pp. 10-27; *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie.*

modernidad: la forma de organización de las relaciones sociales en el capitalismo impide que puedan aplicarse en la praxis de vida los principios racionales de los que ya se dispone según la posibilidad cognitiva.

Por supuesto que una vez más hay que hacer la salvedad de que este esquema explicativo varía en la Teoría Crítica según los supuestos que se plantean en relación con el tipo y el transcurso del proceso de racionalización histórico. Las premisas de Horkheimer, por ejemplo, dan lugar a la tesis de que la organización capitalista de la producción conlleva una contraposición de intereses individuales que "impide aplicar la totalidad de los recursos intelectuales y físicos para el dominio de la naturaleza";[30] más tarde amplió sus reflexiones junto con Adorno agregando el supuesto poco plausible de que en la forma de interacción de la familia burguesa del siglo XIX había planteada una racionalidad emocional cuyo potencial no pudo activarse por la profundización de la competencia y la monopolización.[31] La obra de Adorno, sobre todo *Minima Moralia*, está llena de ese tipo de especulaciones, siempre en forma de diagnóstico de una creciente imposibilitación de un tipo de amor que podía conciliar libremente en la familia lo individual y lo general: el hecho de que en el capitalismo la sociedad privilegie las posturas utilitarias, con una racionalidad de fines, es lo que impide que pueda desplegarse la figura no jurídica de un universal racional, planteada estructuralmente en las relaciones privadas en la forma del afecto mutuo y el perdón.[32] En sus reflexiones, Marcuse toma como orientación general las cartas de Schiller sobre la "Educación estética" cuando hace finalizar el proceso de intensificación de la sensibilidad estética con el capitalismo moderno, que describe como Lukács, pero siguiendo a Heidegger, como una situación de saber fáctico y procedimental generalizado.[33] En la teoría habermasiana, por último, está la idea de que en las condiciones del capitalismo no es posible liberar el potencial de racionalidad comunicativa porque los imperativos de la explotación económica avanzan incluso hasta las esferas del mundo de la vida social; aunque hace

30 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", p. 187.

31 Max Horkheimer, "Autorität und Familie in der Gegenwart", en su *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M., 1967, pp. 269 y ss.; con un tono innegablemente religioso Horkheimer desarrolla el mismo motivo en "Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Gespräch mit Janko Muselin", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1985, vol. 7, pp. 358-367.

32 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, aforismos 10 (pp. 39 y ss.), 11 (pp. 40 y ss.), 107 (pp. 313 y ss.) y 110 (pp. 322 y ss.).

33 Herbert Marcuse, "Triebstruktur und Gesellschaft", cap. IV; cf. al respecto Johann P. Arnason, *Von Marcuse zu Marx*, Neuwied/Berlín, 1971, en especial el cap. V.

tiempo que la familia y el espacio público político se han emancipado de su base de legitimación tradicional, en ellos no pueden hacerse valer los principios de un entendimiento racional porque están cada vez más infiltrados por mecanismos de control del sistema.[34] Pero por distintos que sean estos enfoques explicativos, el esquema básico de crítica del capitalismo de todos ellos es el mismo: igual que Lukács, sólo que de un modo más diferenciado y sin glorificar al proletariado desde la filosofía de la historia, los autores de la Teoría Crítica perciben el capitalismo como una forma de organización social en la que predominan prácticas y formas de pensamiento que impiden el aprovechamiento social de una racionalidad ya posibilitada en términos históricos; y este bloqueo histórico constituye al mismo tiempo un desafío moral o ético, porque imposibilita tomar como orientación un universal racional cuyos impulsos sólo podrían emanar de una racionalidad completa. Queda sin responder si en la actualidad es posible restablecer una vez más el concepto de capitalismo que subyace a la interpretación de la historia que hemos esbozado y proviene de la teoría de la racionalidad; las posibilidades de organización de la acción económica capitalista parecen ser demasiado polimorfas, parecen estar también demasiado recorridas por otros patrones de acción social, que no tienen una racionalidad de fines, como para que las posturas de los actores involucrados pudieran reducirse sólo al patrón de la racionalidad instrumental. Pero por otra parte también en estudios más recientes se sugiere que en las sociedades capitalistas se premian sobre todo las posturas u orientaciones con éxito social, cuya fijación en el beneficio individual obliga a un trato puramente estratégico con uno mismo y con los demás sujetos.[35] Por eso no hay que descartar que el capitalismo pueda seguir interpretándose como el resultado institucional de un estilo de vida cultural o de un imaginario social[36] en el que tiene un predominio práctico un tipo determinado de racionalidad restringida, "reificante".

34 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cap. VIII.

35 Cf. por ejemplo Anthony Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Cambridge, 1991, en especial pp. 196 y ss. [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995].

36 En este contexto son importantes los estudios que siguen a Max Weber (Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, 1987) o los escritos de Cornelius Castoriadis (*Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M., 1984 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Barcelona, Tusquets, 1983, y vol. 2, Barcelona, Tusquets, 1989]). Como estudio más reciente hay que mencionar el de Luc Boltanski y Eva Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, 1999 [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

Pero los aspectos en común dentro de la Teoría Crítica superan también este punto. Sus representantes centrales no sólo comparten el esquema formal del diagnóstico del capitalismo como una condición social de racionalidad bloqueada o parcializada, sino también la idea de cuál es el instrumento adecuado para la terapia: las fuerzas que pueden contribuir a superar la patología social deben provenir de esa misma razón cuya realización está siendo impedida por la forma de organización social del capitalismo. Como en los otros elementos de la teoría, también aquí vuelve a tener un papel determinante una figura clásica del pensamiento moderno; la misma importancia que tienen Hegel, Marx, Weber y Lukács para el contenido central de la Teoría Crítica la tiene el psicoanálisis de Freud. De él toman los autores la idea de que las patologías sociales siempre tienen que expresarse en un sufrimiento que mantiene vivo el interés por el poder emancipador de la razón.

III

Actualmente tampoco entra ya en general en el área de competencia de la crítica social la cuestión de cómo superar en la práctica los estados de injusticia. Con excepción de los enfoques de orientación foucaultiana y que conciben como presupuesto de la crítica una transformación de la relación del individuo consigo mismo,[37] la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica queda excluida de las reflexiones contemporáneas; no es asunto de la crítica explicar las causas a las que podría atribuirse el ocultamiento de las anomalías sociales, y tampoco lo es determinar a futuro cómo transformar el saber en praxis. Ese tipo de proyección requiere una psicología social o una teoría del sujeto que haga comprensible por qué los individuos deben seguir reaccionando ante el contenido racional de la teoría incluso en las condiciones de dominación de un determinado modo de pensamiento y de praxis; lo que hay que aclarar es de dónde pueden provenir las fuerzas subjetivas que, pese a toda la ofuscación, la unidimensionalidad o la fragmentación, ofrezcan una garantía de la posibilidad de transformar el conocimiento en praxis. Por heterogéneo que sea hoy en día el campo de la crítica de la sociedad, lo característico es que

37 Cf. ejemplarmente Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M., 2001, caps. 2, 3 y 4 [trad. esp.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Valencia, Cátedra, 2001].

prácticamente no hay un enfoque que siga concibiendo este tipo de definiciones como parte de sus tareas; la cuestión de la naturaleza motivacional de los sujetos, que debería ser central aquí, queda más bien suprimida en gran medida porque ya no se tiene la pretensión de que la crítica misma reflexione sobre las condiciones del pasaje a la praxis.

La Teoría Crítica, en cambio, está desde el principio tan en deuda con la tradición de la izquierda hegeliana[38] que para ella es parte esencial de su tarea iniciar una praxis crítica que pueda contribuir a superar la patología social; incluso en los casos en que en los autores predomina el escepticismo con respecto a la posibilidad de una ilustración práctica,[39] el dramatismo de la cuestión sólo se deriva de que se presupone la necesidad de una relación interna entre la teoría y la práctica. Por otra parte, la Teoría Crítica ya no concibe la definición de esa mediación como una tarea que sólo pueda resolverse con los medios de la reflexión filosófica; a diferencia de las especulaciones en el campo de la filosofía de la historia que todavía eran algo totalmente natural en un Marx o un Lukács, la Teoría Crítica apuesta más bien al nuevo instrumento de la investigación social empírica para informarse sobre la disposición crítica del público.[40] El resultado de esta reorientación metodológica, que es otro de los rasgos característicos de la Teoría Crítica, es una apreciación desengañada del estado de conciencia del proletariado: a diferencia de lo que se suponía en el ala marxista de la izquierda hegeliana, en la consumación de la división y mecanización del trabajo la clase obrera no desarrolla automáticamente la disposición revolucionaria a convertir el contenido crítico de la teoría en una praxis que transforme la sociedad.[41] Así, desaparece para la Teoría Crítica la posibilidad de generar la relación entre teoría y praxis apelando simplemente a un destinatario predeterminado; en lugar de eso, todas las especulaciones que se formulan en sus filas desembocan en la idea de exigir el pasaje a la praxis precisamente de aquella razón solamente distorsionada,

38 Cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978, Primera Parte, II [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008]; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985, cap. III [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008].

39 Cf. de manera ejemplar Theodor W. Adorno, "Resignation", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. 10.2, pp. 794-799.

40 Cf. Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Stuttgart, 1980.

41 Cf. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt/M., 1978, Parte A, cap. 5.

pero no eliminada por la patología social. El proletariado, cuya situación social se había considerado antes como garante de una capacidad de reaccionar ante el contenido crítico de la teoría, debe ser sustituido ahora por una racionalidad soterrada, para la cual todos los sujetos poseen en principio igual predisposición motivacional.

Por supuesto que semejante cambio de perspectiva requiere un razonamiento adicional, porque a primera vista no está claro en absoluto por qué la motivación de la praxis crítica se debe exigir de la misma racionalidad que, según informa la teoría, está sumamente deformada: ¿cómo pueden los autores confiar en encontrar para el pasaje a la praxis el grado necesario de disposición racional si la razón practicada socialmente se supone que está patológicamente parcializada o deformada? Dentro de la Teoría Crítica la respuesta a esta pregunta recae en un ámbito teórico ubicado en un continuum entre el psicoanálisis y la psicología moral; porque de lo que se trata siempre es de descubrir las raíces motivacionales que mantienen viva en cada sujeto la disposición al conocimiento moral pese al menoscabo de la racionalidad. Tiene sentido mantener separados dos pasos de la argumentación, aunque los autores de la Teoría Crítica no siempre han trazado líneas de separación demasiado claras entre ellos. Del hecho de que la falta de racionalidad en la sociedad genere síntomas de patología social se infiere en principio un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad: ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las consecuencias de la deformación de la razón, porque con la pérdida de un universal racional también se reducen las chances de lograr la autorrealización, que necesita de la cooperación mutua. Para el modo en que se vincula, en este primer paso, la falta de racionalidad y el sufrimiento individual, sin duda ha servido de modelo metodológico en la Teoría Crítica el psicoanálisis de Freud. Es cierto que en la crítica de Hegel al romanticismo ya hay una conexión similar que seguramente no habrá carecido de influencia sobre los representantes de la Escuela de Frankfurt; pero el impulso para vincular la categoría del "sufrimiento" con las patologías de la racionalidad social salió seguramente de la idea freudiana de que toda enfermedad neurótica ha surgido de un menoscabo del yo racional y tiene que desembocar en un grado de sufrimiento individual.[42] La transferencia metodológica de esta idea fundamental del psicoanálisis al campo del análisis de la sociedad no es un rasgo teórico que Habermas haya sido el primero en

42 Cf. al respecto en el presente volumen mi artículo "La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo".

aportar a la Teoría Crítica.[43] Ya Horkheimer describe en sus primeros artículos la irracionalidad social con conceptos que están tomados de la teoría freudiana en tanto miden el grado de patología social por la intensidad del efecto de fuerzas impulsoras ajenas al yo;[44] y cada vez que Adorno habla del sufrimiento individual o social, resuena algo de la suposición freudiana de que la restricción neurótica de sus facultades auténticamente racionales tiene que causar un sufrimiento a los sujetos. Por eso en la *Dialéctica negativa* dice que todo sufrimiento posee una "forma de reflexión interior": "el factor somático le anuncia al conocimiento que no debe haber sufrimiento, que las cosas deben cambiar".[45] La utilización de este concepto de "sufrimiento", que aquí aparece como una instancia en la que se experimenta la interacción de las fuerzas intelectuales y físicas, lamentablemente casi no ha sido estudiada hasta ahora en la recepción de la Teoría Crítica;[46] un análisis más detenido seguramente mostraría que el sufrimiento, como en Freud, está destinado a expresar la sensación de no poder soportar la "pérdida de las [facultades] yoicas".[47] Por eso, de Horkheimer a Habermas la Teoría Crítica se guía por la idea de que la patología de la racionalidad social lleva a menoscabos que no en última instancia se expresan en la experiencia dolorosa de la pérdida de facultades racionales. En definitiva, esta idea desemboca en la tesis fuerte, directamente antropológica, de que los sujetos humanos no pueden comportarse con indiferencia ante una restricción de sus facultades racionales: porque su autorrealización está ligada al presupuesto de la acción cooperativa de su razón, no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico por su deformación. Haber comprendido que entre una psiquis intacta y una racionalidad no distorsionada tiene que haber una relación interna es tal vez el impulso más fuerte que la Teoría Crítica ha recibido de Freud; por eso toda investiga-

43 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., 1968, cap. 12 [trad. esp.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].

44 Max Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", en su *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt, Frankfurt/M., 1968, pp. 9-30 [trad. esp.: "Historia y psicología", en su *Teoría crítica*].

45 Theodor W. Adorno, "Negative Dialektik", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1973, vol. 6, pp. 7-411, aquí: p. 203 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975].

46 Una excepción es el libro de Josef Früchtl, *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg, 1986, cap. III.2.

47 Theodor W. Adorno, "Bemerkungen über Politik und Neurose", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1972, vol. 8, pp. 434-439, aquí: p. 437 [trad. esp.: "Observaciones sobre política y neurosis", en su *Escritos sociológicos I. Obras Completas 8*, Madrid, Akal, 2005].

ción que en la actualidad vaya en la misma dirección con instrumentos perfeccionados se acerca a sus intereses.

Pero recién el segundo paso, que en la Teoría Crítica también se da sólo de manera más bien implícita, hace que esta tesis se convierta en un instrumento que sirve para restablecer en el intelecto la relación interrumpida con la praxis. Es otra vez Freud quien proporciona los estímulos decisivos cuando ahora, como continuación del primer paso, se afirma que el grado de sufrimiento insta a una curación precisamente por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología, presuponiéndose en principio lo que en general se considera una condición obvia para iniciar un tratamiento psicoanalítico: que el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento. No siempre está claro en la Teoría Crítica si se puede hablar de este grado de sufrimiento que aspira a la curación sólo en el sentido de una experiencia subjetiva o también en el sentido de un acontecer "objetivo". Mientras que Adorno, que habla del sufrimiento como un "impulso subjetivo", parece tener presente la primera alternativa, Horkheimer suele emplear formulaciones en las que el sufrimiento social es tratado como una magnitud de sensación objetivamente atribuible. En Habermas, por su parte, se encuentran en la *Teoría de la acción comunicativa* suficientes indicios que sugieren un uso del giro subjetivo,[48] mientras que en Marcuse, por último, hay un uso alternado de ambas posibilidades.

En todo caso, en la Teoría Crítica se presupone que este sufrimiento vivido subjetivamente o atribuible objetivamente lleva a los miembros de la sociedad al mismo deseo de curarse, de liberarse de los males sociales, que el analista tiene que suponer en sus pacientes; y tanto en un caso como en el otro el interés por la propia curación quedará documentado en la disposición a reactivar, a pesar de la resistencia, justamente las capacidades racionales que han sido deformadas por la patología individual o social. Todos los autores que forman parte del núcleo de la Teoría Crítica cuentan con un interés latente de sus destinatarios por las explicaciones sensatas, por las interpretaciones racionales, porque el deseo de emanciparse del sufrimiento sólo puede satisfacerse recuperando una racionalidad intacta.

48 Cf. por ejemplo las reflexiones sobre Marx en Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cap. VIII. Habermas oscila aquí, de todos modos, entre un uso relativo al mundo de la vida y uno puramente funcionalista de la idea de patología social. Con respecto a estas dificultades, cf. Robin Celikates y Arnd Pollmann, "Baustellen der Vernunft. 25 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsels", en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, año III, N° 2, 2006, pp. 97-113.

Ahora bien, es este presupuesto arriesgado el que permite establecer un vínculo de la teoría con la praxis distinto del que estaba dado en las tradiciones marxistas: los abogados de la Teoría Crítica no comparten con sus destinatarios un espacio de objetivos compartidos o proyectos políticos, sino un espacio de razones potencialmente en común que mantiene abierto el presente patológico a la posibilidad de una transformación por medio de la comprensión racional. También aquí hay que tener en cuenta nuevamente, por supuesto, las diferencias que predominan entre los distintos miembros de la Escuela de Frankfurt: las diferencias en general se pueden medir por los supuestos sociopsicológicos o antropológicos que apoyan en cada caso la tesis de que a pesar de la deformación de la vida social subsiste una capacidad de reaccionar individualmente a los argumentos racionales. En Horkheimer aparece aquí la idea de que el recuerdo de situaciones de seguridad emocional de la primera infancia mantiene vivo el interés por superar la forma de racionalidad comprometida con un uso meramente instrumental; pero lo que no queda claro en sus reflexiones es en qué medida esta fuerza impulsora psíquica también apuntará a la vez a conseguir una facultad racional intacta, no reducida. Si se recogen las reflexiones dispersas de Adorno, hay algunos motivos para ver en el "sentido mimético" más que un mero impulso de asimilarse al objeto amenazador; más bien habría que suponer allí también el resto indestructible de un deseo de captar intelectualmente lo otro de una forma tal que le deje su existencia singular.[49] En Marcuse, como se sabe, esas definiciones se encuentran en una teoría de las pulsiones en la que se cuenta con los impulsos eróticos de una pulsión de vida cuya realización estética también requiere un "esfuerzo consciente de la razón libre";[50] por otra parte, ya se ha planteado con frecuencia si efectivamente este esquema también ofrece garantía suficiente de un concepto ampliado de racionalidad social.[51] Habermas, por último, había supuesto originalmente, en una suerte de antropología del conocimiento del género humano, un "interés emancipador", adherido a la experiencia de una praxis discursiva que apunta estructuralmente a la ausencia de coerción y a las condiciones equitativas;[52] si bien ahora este concepto ha cedido lugar a una teoría del discurso que ya no tiene pretensiones antropológicas, se ha conservado el supuesto de

49 Cf. Josef Früchtl, *Mimesis*, cap. V, 3.
50 Herbert Marcuse, "Triebstruktur und Gesellschaft", p. 191 [trad. esp. cit.: p. 207].
51 Cf. Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen *et al.*, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt/M., 1978 [trad. esp.: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980].
52 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, cap. III.

que la praxis del discurso argumentativo hace que los individuos siempre reaccionen ante las mejores razones.[53] Todas estas reflexiones constituyen respuestas a la pregunta de cuáles son las experiencias, las prácticas o las necesidades que hacen persistir en el ser humano un interés por completar la razón, pese a todas las deformaciones o parcializaciones de la racionalidad social; porque sólo en la medida en que se pueda contar fundadamente con tal impulso racional la teoría podrá remitirse reflexivamente a una praxis potencial en la que sus ofertas de explicación se implementen con el fin de liberar del sufrimiento. Por eso la Teoría Crítica, en la forma en la que fue desarrollada de Horkheimer a Habermas, sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar la existencia de ese tipo de interés; sin un concepto realista del "interés emancipador", que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendrá futuro.

Con esta última idea concluye objetivamente el despliegue de los motivos que constituyen el contenido central a heredar de la Teoría Crítica. La secuencia de ideas sistemáticas que hemos desarrollado constituye una unidad conceptual de la que no se puede quitar sencillamente un elemento sin consecuencias; mientras no se abandone la intención de entender la Teoría Crítica como forma de reflexión de una razón históricamente activa, tampoco se podrá renunciar sencillamente al motivo normativo del universal racional, a la idea de la patología social de la razón y al concepto de interés emancipador. Pero por otra parte quedó demostrado a la vez que prácticamente ninguno de esos tres elementos conceptuales puede conservarse hoy con la forma en que los miembros de la Escuela lo desarrollaron originalmente; todos ellos necesitan una reformulación conceptual, una mediación con el estado actual de nuestro conocimiento, si es que deben seguir cumpliendo la función que alguna vez se les asignó. De este modo queda esbozado el campo de tareas encomendadas a los herederos de la Teoría Crítica en el siglo XXI.

53 Jürgen Habermas, "Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis", en su *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M., 1999, pp. 319-333, por ejemplo p. 332 [trad. esp.: "Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis", en su *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002].

Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica

Sobre la idea de la "crítica" en la Escuela de Frankfurt

La contraposición de crítica fuerte y crítica débil, tan usual y difundida en la actualidad, no constituye más que el intento algo torpe de reducir una discusión muy ramificada a un denominador bastante común. Desde hace años ya, en realidad desde el fin del marxismo como teoría autónoma, se discute desde las perspectivas más diversas qué posibilidad hay de encontrar en la actualidad un punto de vista adecuado para llevar a cabo una indagación crítica de las sociedades liberal-democráticas sin un préstamo de la filosofía de la historia. Por una parte tienen un papel muy importante cuestiones materiales de la teoría social, en lo esencial relacionadas con la complicación que resulta de la dificultad de señalar una alternativa a la vez deseable y eficiente fuera del marco institucional de las sociedades altamente desarrolladas de Occidente. Pero por otra parte en el debate mencionado también tienen un papel eminente cuestiones filosóficas que a menudo parecen poseer un carácter directamente metodológico; porque el problema central aquí es cómo describir y justificar un punto de vista desde el cual se pueda hacer una crítica teóricamente productiva de la sociedad y de sus prácticas institucionales.

El impulso para esta parte normativa del debate lo dieron una serie de publicaciones filosóficas en las que se aprovechó el giro hermenéutico de la filosofía analítica para revisar también modelos tradicionales de crítica de la sociedad; basta con recordar a autores tan disímiles como Richard Rorty y Michael Walzer para marcar aproximadamente la dirección en la que debe llevarse a cabo esta revisión. A pesar de las gruesas diferencias en el modo de fundamentar, en ambos autores se encuentra más o menos el mismo tipo de argumentación básica: la premisa de ambas partes es que toda crítica normativa de un orden institucional o de determinadas prácticas sociales siempre presupone ya una cierta afirmación de la cultura moral que prevalece en esa sociedad; porque sin esa identificación con

el horizonte de valores existente en cada caso, el crítico no estaría en absoluto en condiciones de identificar como anomalía social algo que también los demás miembros de la sociedad pueden percibir potencialmente como injusto. En cambio, una forma de crítica social que intente poner entre paréntesis o trascender el horizonte de valores establecidos localmente apelando a principios morales externos, universalistas, adoptará forzosamente una perspectiva demasiado distanciada como para que sus destinatarios puedan entenderla; y por eso es que siempre corre el riesgo de reivindicar un saber especial elitista del que fácilmente se puede abusar con fines de manipulación. La conclusión que se puede sacar de este razonamiento es, por lo tanto, que sólo una forma "débil" de crítica de la sociedad, ligada al contexto, constituye una empresa legítima desde el punto de vista político y filosófico, mientras que toda forma "fuerte" de crítica de la sociedad, que trascienda el contexto conlleva forzosamente los riesgos del paternalismo o incluso del despotismo.

Ahora bien, naturalmente resulta obvio que esta argumentación, reproducida aquí de manera muy sintética, tiene que constituir un duro desafío para todos los enfoques que siguen intentando basarse en la herencia de la Escuela de Frankfurt. Los propios autores mencionados suelen referirse a los representantes de esa tradición intentando presentar, por ejemplo, *El hombre unidimensional* de Marcuse o la *Dialéctica de la Ilustración* como casos ejemplares de una crítica fuerte de la sociedad, que socialmente ya ha perdido toda referencia local; no obstante, mucho más peso tiene el hecho de que muchos de los textos centrales de esta escuela efectivamente despiertan la sensación de haber tomado tanta distancia del orden institucional de la sociedad en cuestión, que su crítica pierde referencia en lo normativo y en consecuencia no puede sino caer en las proximidades de una sospecha total de ideología. Por consiguiente, nada parece hoy en día más obvio que dejar de lado lo más rápido posible este modelo perimido de crítica de la sociedad para no seguir corriendo el riesgo de reivindicar un saber especial elitista. Si en lo que sigue hago, no obstante, el intento de defender el modelo clásico de crítica, que por otra parte todavía veo parcialmente activo en Habermas, lo haré con ciertas salvedades que quisiera nombrar de antemano: en primer lugar, me interesa reconstruir la forma ideal de ese tipo de crítica, no el modo en que se llevó a cabo en distintos escritos del círculo de Frankfurt; la cuestión que me interesa es si en la actualidad todavía se puede defender la idea central que está detrás del proyecto completo, mientras que su puesta en práctica tiene para mí una importancia muy secundaria. Y con ello se relaciona ya en cierto modo la segunda salvedad: de ninguna manera debe entenderse que la defensa hecha a continua-

ción está conectada también con una ratificación de los contenidos materiales de la teoría social en sí; más bien me cuento entre los que no tienen absolutamente ninguna duda con respecto a la imposibilidad de seguir defendiendo en la actualidad los supuestos básicos de la Escuela de Frankfurt en filosofía de la historia y en sociología. En mi intento de reconstrucción procederé del siguiente modo: distinguiré en un primer paso, modificando en principio ligera pero decisivamente un esquema de Michael Walzer, tres tipos de crítica de la sociedad; de esta manera se mostrará que una comparación de distintos modelos de crítica sólo está completa actualmente si también se incluye la forma de la "genealogía", desarrollada por Nietzsche de manera paradigmática (I). Sobre esa base mostraré luego en un segundo paso que su vínculo con la tradición de la izquierda hegeliana hizo que para los miembros de la Escuela de Frankfurt resultara obvio desde el principio tomar un camino inmanente, "interpretativo" o, como lo denominaré, "reconstructivo" de la crítica de la sociedad; claro que aquí, para poder caracterizar el propósito específico de los representantes de la Teoría Crítica, se hace necesaria una diferenciación de distintos modos de realizar esa reconstrucción normativa de una sociedad dada que trascienda a Michael Walzer (II). Pero será el último paso de mis breves observaciones el que muestre dónde está el verdadero remate del modelo de crítica de la sociedad que siguieron, por lo menos en las ideas, los frankfurtianos; porque aquí –es lo que quisiera mostrar– al procesar la experiencia del nacionalsocialismo se incorpora al programa reconstructivo un criterio metacrítico que se debe a la inclusión de la genealogía de Nietzsche. El resultado de esta fusión de Hegel y Nietzsche es la idea de una crítica de la sociedad en la que para la crítica inmanente de las condiciones dadas se hace la salvedad genealógica de que podría ser que las normas o los principios utilizados hayan perdido ya mucho antes su sentido original (III).

I

En su libro *Interpretación y crítica social*, Michael Walzer ha realizado una diferenciación de modelos de crítica social que ofrece una entrada ideal a nuestra problemática.[1] Walzer está convencido de que las diferencias entre

1 Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlín, 1990; cf. también su *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1991 [trad. esp.: *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo veinte*, Buenos Aires, Nueva visión, 1993].

los diversos enfoques pueden medirse por la índole del procedimiento que les permite llegar a afirmar sus respectivas normas o principios subyacentes. Si se toma como base ese criterio, se podrán diferenciar tres formas distintas de crítica social, con las que se corresponden sucesivamente los procedimientos de la "revelación", la "invención" y la "interpretación". El primer tipo hace referencia en este contexto a todos los enfoques de crítica social que se basan en una experiencia de evidencia religiosa o cognitiva para poder avanzar hacia un reino de valores universales, hasta entonces inaccesible en términos sociales; aquí es por lo tanto y con toda claridad una especie de platonismo el que proporciona el trasfondo filosófico de los respectivos ideales o principios a la luz de los cuales las circunstancias sociales serán sometidas a una crítica fundada. Por más que en la actualidad se perfilen tendencias intelectuales que vuelven a impulsar esta forma de platonismo, en lo que sigue no tomaré en cuenta este tipo de crítica de la sociedad porque no me parece lo suficientemente relevante desde el punto de vista filosófico. De suma importancia es en cambio el segundo modelo de crítica social, que Michael Walzer ha denominado "invención" por el método de fundamentación que le subyace; se refiere a todos los planteos que parten de la proyección de un procedimiento de carácter universal cuya ejecución real o ficticia llevará luego a normas justificadas. Para utilizar un nombre menos polémico, en adelante llamaré "construcción" a este procedimiento y lo trataré como el modelo de crítica social más influyente en la actualidad. De este enfoque Walzer distingue ahora, como último modelo de su serie, el procedimiento de la "interpretación", y partiendo de sus propias premisas lo declarará, como corresponde, la vía regia de la crítica de la sociedad; lo que designa no es muy distinto de lo que alguna vez se llamó crítica "inmanente", aunque ahora el acento recaiga mucho más sobre la dimensión hermenéutica del redescubrimiento creativo de valores o ideales preexistentes en la cultura. Por razones que quedarán claras en el próximo paso de mi argumentación, en la terminología que privilegio este procedimiento crítico no se llamará "interpretación" sino "reconstrucción"; y por el momento sólo hace referencia, como en Michael Walzer, al intento de llegar a los fundamentos normativos de una sociedad reconstruyendo normas morales ancladas en las prácticas sociales de una sociedad determinada.

De modo que de estas reflexiones sobre la propuesta de Michael Walzer resulta una distinción provisoria de dos modelos de crítica social que en la actualidad están relativamente bien difundidos y parecen tener una cierta legitimidad. En este momento prevalecen sin duda los enfoques que toman el camino de la "construcción" como medio de fundamenta-

ción; para nombrar sólo el ejemplo más destacado del presente, se puede hacer referencia a la primera teoría de la justicia de John Rawls, en la que se toman las condiciones ficticias de una situación de partida ideal para fundamentar un puñado de principios susceptibles de aprobación general que luego pueden utilizarse como crítica del orden institucional de una sociedad.[2] De este primer modelo de crítica se distingue el segundo enfoque, el de la "reconstrucción", esencialmente porque sólo son válidos como recursos legítimos de crítica de la sociedad los principios o ideales que ya han adoptado algún tipo de forma en el orden social dado; por consiguiente, aquí se trata de reconstruir dentro de la realidad social misma las ideas o aspiraciones normativas cuyo carácter trascendente permitirá luego someter el orden social existente a una crítica fundada. Aunque para caracterizar este enfoque Michael Walzer se concentra en la dimensión hermenéutica de la interpretación, no debería olvidarse que entre sus antecedentes históricos también está la crítica de la ideología de Marx; impulsado por la crítica hegeliana de Kant, Marx también operó con frecuencia con la idea de que la mala realidad de las condiciones dadas tiene que poder medirse con las aspiraciones normativas que a su vez están representadas institucionalmente en ella como ideales. En ese sentido, el enfoque de una crítica "reconstructiva" de la sociedad abarca una serie de versiones distintas cuyas diferencias habría que seguir aclarando.

Ahora bien, tampoco esta distinción entre procedimientos "constructivos" y "reconstructivos" me parece lo bastante exhaustiva como para poder incluir efectivamente todos los modelos de crítica de la sociedad que se pueden hallar en el pensamiento contemporáneo. No estoy pensando en los enfoques especulativos que intentan llegar a la crítica de la realidad social explorando una visión radicalmente nueva de la realidad, un horizonte de valores hasta ahora no agotado; tal vez sólo se trate en tales casos de otras versiones profanas de lo que Michael Walzer ha denominado "revelación". No, estoy pensando primordialmente en el método de crítica de la sociedad que se puede encontrar por ejemplo en los escritos de Michel Foucault cada vez que muestra de manera prácticamente positivista la transformación de un ideal normativo en la praxis social de un disciplinamiento denigrante;[3] aquí no estamos ante la confrontación de idea y realidad desde la perspectiva de la crítica de la ideología, sino ante el desen-

2 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1975 [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1977].

3 Cf. por ejemplo Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M., 1976 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976].

mascaramiento de la sociedad como un acontecer social huérfano desde hace mucho tiempo de toda justificación normativa basada en ideales creíbles. Me parece que tiene sentido tratar este método como un tercer modelo de crítica de la sociedad y denominarlo, recurriendo a Nietzsche, "genealogía"; es el intento de criticar un orden social demostrando históricamente hasta qué punto se apela ya a sus ideales y normas determinantes para legitimar una praxis disciplinadora o represiva.[4] Ya esta última formulación hace evidente, por otra parte, que este método de desenmascaramiento genealógico siempre necesita un paso adicional en el que se justifique normativamente por qué el disciplinamiento social o la represión política constituyen un mal moral. En este sentido, la genealogía es hasta cierto punto un procedimiento crítico parasitario, porque vive del presupuesto de una fundamentación normativa que no intenta dar o no puede producir ella misma.

Concluyendo estas reflexiones introductorias llegamos por lo tanto a la distinción de tres modelos diferentes de crítica de la sociedad; según el método que cada uno de ellos use prioritariamente habría que designarlos con los conceptos de "construcción", "reconstrucción" y "genealogía", en ese orden. En los enfoques constructivos se trata, como hemos visto, del intento de servirse de un método de justificación susceptible de aprobación general para llegar a principios normativos a la luz de los cuales se pueda criticar fundadamente el orden institucional de una sociedad; en los enfoques reconstructivos, en cambio, se hace el intento de poner al descubierto en las instituciones y en las prácticas de la propia realidad social ideales normativos que puedan resultar adecuados para criticar la realidad existente; y de los enfoques genealógicos se puede decir, por último, que aquí se critica la realidad social demostrando cómo sus ideales normativos se convierten forzosamente en prácticas que estabilizan el dominio. Sobre la base de estas distinciones sistemáticas me parece posible ahora abordar en el próximo paso la cuestión de cuál es la idea de crítica de la sociedad que subyace a la tradición de la Escuela de Frankfurt.

4 Sobre la discusión de este modelo de crítica, cf. Samantha Ashenden y David Owen (eds.), *Foucault contra Habermas. Recasting the dialogue between genealogy and critical theory*, Londres, 1999; Axel Honneth y Martin Saar (eds.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt/M., 2003, sobre todo la Parte III; Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M./Nueva York, 2007.

II

Ya una breve ojeada parece bastar, después de lo dicho hasta ahora, para determinar el tipo de crítica de la sociedad que siguieron en general los representantes de la Teoría Crítica. Demasiado arraigados por su origen filosófico en la tradición de la izquierda hegeliana como para poder jugar con la idea kantiana de una fundamentación procedimental de las normas, Horkheimer, Adorno y Marcuse siempre intentaron la vía reconstructiva para fundamentar su crítica de la sociedad; el modelo guía de la crítica marxiana de la ideología había dicho desde el principio que los ideales normativos que servirían para criticar con fundamento la realidad del capitalismo debían ser localizados en la realidad social misma. Ya en el artículo programático que Horkheimer publicó en 1937 sobre la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica, se pone de relieve sin ambigüedades el principio metodológico que determinaría a partir de entonces el trabajo del Instituto: dado que la teoría crítica, a diferencia de los enfoques tradicionales, debía tener conciencia tanto del contexto social en el que había surgido como de su contexto de aplicación política, que debía representar por lo tanto una suerte de autorreflexión del proceso histórico, tampoco se podía recurrir para la crítica a normas o principios que no estuvieran anclados de una manera u otra en la realidad histórica.[5] Y los miembros de la Escuela de Frankfurt nunca más se apartaron verdaderamente de esta tesis metodológica, a pesar de los cambios de dirección que se iniciaron más tarde y de las revisiones en el campo de la filosofía de la historia; y también Habermas le sigue siendo fiel hasta hoy, pese a la aproximación consciente al kantismo, y a diferencia de Rawls intenta trasladar la racionalidad metodológica como praxis de fundamentación discursiva al interior de la reproducción social de la sociedad. Por otra parte, precisamente la estrategia de fundamentación de Habermas hace evidente que en el enfoque de la Teoría Crítica "reconstrucción" siempre significó más que lo que aparece en Walzer como ideal de una crítica de la sociedad que opera localmente; el procedimiento de la crítica debía ser de la izquierda hegeliana, no meramente hermenéutico. Hay que explicar brevemente la diferencia a la que se alude para destacar la primera particularidad por la que se caracteriza hasta hoy el modelo de crítica de la Escuela de Frankfurt.

5 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", en *Zeitschrift für Sozialforschung* (reed.: Munich, 1980), año VI, Nº 2, 1937, pp. 245-294. Cf. además Max Horkheimer y Herbert Marcuse, "Philosophie und kritische Theorie", *ibid.*, pp. 625-647.

Todo procedimiento reconstructivo de crítica social se enfrenta naturalmente con el problema de no poder fundamentar a partir de sí mismo qué hace en realidad que los ideales de la propia cultura elegidos en cada caso como punto de referencia sean defendibles o deseables desde lo normativo; porque los principios morales que se pueden hallar contingentemente en el horizonte de valores de una sociedad determinada carecen en principio de toda garantía de ser igualmente válidos para todos los miembros. En ese sentido, también en el caso del procedimiento inmanente siempre se necesita un paso adicional, igual que en la genealogía, que permita fundamentar por qué tiene validez normativa cada ideal de la propia cultura al que se apela. Éste es el punto en el que dentro del modelo reconstructivo se abre una serie de alternativas, de modo que son posibles diversas versiones: mientras que Walzer dota a la interpretación hermenéutica de la confianza de que en cada cultura humana es posible hallar un mínimo moral de normas de reciprocidad que siempre se puede tomar como punto de partida creativo,[6] la Teoría Crítica se sirve de un concepto de razón que supuestamente puede proporcionar una fundamentación inmanente de la validez normativa de los ideales a los que se recurre. El punto de partida lo constituye aquí la premisa de la izquierda hegeliana según la cual la reproducción social se realiza mediante formas de una praxis social que encarna producciones racionales del ser humano; de estas producciones racionales se supone además que evolucionan según los progresos que se van logrando paso a paso mediante procesos de aprendizaje en los contextos de acción social; por eso en cada nuevo estadio de reproducción social también la racionalidad humana adopta una forma más desarrollada, de modo que en líneas generales se puede hablar de la historia humana como de un proceso de realización de la razón. Ahora bien, este supuesto básico, que aun hoy no es del todo absurdo, constituye una base teórica que le da al procedimiento reconstructivo un sentido completamente distinto del que tiene la interpretación en Walzer: porque entonces la reconstrucción normativa significa ahora poner al descubierto en la realidad social de una sociedad dada aquellos ideales normativos que se ofrecen como puntos de referencia de una crítica fundada porque constituyen encarnaciones de la razón social. Por consiguiente, en la vertiente de izquierda hegeliana de la Escuela de Frankfurt el problema de la fundamentación que se le plantea a toda forma inmanente de crítica de la sociedad se resuelve interpolando un concepto de racionalización social: en cuanto se puede mostrar que un ideal existente encarna un progreso en el

6 Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, p. 37.

proceso de realización de la razón, ese ideal puede proporcionar un parámetro fundado para criticar el orden social dado.

Ahora bien, está absolutamente claro que la primera generación de la Escuela de Frankfurt fracasó en la ejecución de este programa de crítica extremadamente ambicioso; el haberse orientado unilateralmente por el trabajo como tipo de acción impidió el desarrollo de un concepto de racionalización social que incluyera el componente de la validez moral de una manera plausible.[7] Pero aquí tampoco importa cada versión específica sino únicamente la estructura metodológica del modelo de crítica de la izquierda hegeliana. Lo decisivo al respecto es, como hemos visto, la conexión especial entre el procedimiento inmanente y un concepto de racionalidad que trasciende el contexto: la crítica de la sociedad puede apoyarse en aquellos ideales del orden social dado respecto de los cuales al mismo tiempo se puede mostrar con fundamento que son expresión de un progreso en el proceso de racionalización social. En ese sentido el modelo de crítica de la Escuela de Frankfurt presupone, si no precisamente una filosofía de la historia, al menos un concepto del desarrollo dirigido de la racionalidad humana;[8] por debajo de este programa teórico tan ambicioso me parece casi imposible hablar de una identidad específica de la Teoría Crítica que sirviera para distinguirla de algún modo de otros enfoques de crítica social. Por otra parte, el modelo de crítica de la Escuela de Frankfurt ni siquiera se agota en lo dicho hasta aquí sobre la herencia de la izquierda hegeliana; más bien se agrega aquí otro componente teórico que puede entenderse como incorporación de una salvedad genealógica. Con ello llego al tercero y último punto de mis reflexiones.

III

Es probable que fueran esencialmente las experiencias demoledoras del nacionalsocialismo alemán lo que hizo que los miembros de la Escuela de Frankfurt pusieran en duda que los ideales a los que se recurre para la crítica efectivamente sigan teniendo el sentido con el que habían surgido originalmente. Hasta entonces había predominado una cierta confianza sólida

7 Cf. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., 1985, cap. 1.

8 En "La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia", en el presente volumen, he desarrollado reflexiones en dirección a esa concepción del progreso.

en que los principios de la realidad social reconstruidos normativamente poseen en cierto modo un núcleo fijo de significado que también determina su contexto de aplicación práctica; pero ahora se demostraba, con el afianzamiento del sistema de dominio nacionalsocialista, que con la vigencia social de los mismos ideales también se podía desarrollar una praxis social sumamente alejada de su sentido moral original. Para comprender el estatus metodológico de las dudas que necesariamente debían surgir bajo esta impresión histórica, es necesario recordar brevemente una vez más las premisas del programa de crítica de la izquierda hegeliana: como hemos visto, un orden social dado debe poder criticarse sobre la base de principios normativos que por una parte se pueden hallar ya dentro de la realidad social como ideales, pero por otra encarnan también la racionalidad social; pero lo que está presupuesto siempre es que esos principios poseen un significado que está lo bastante fijo como para resultar inmune al uso social incorrecto. Ahora bien, es esta segunda premisa la que la Teoría Crítica debía poner en duda a posteriori para dar cuenta de la experiencia del nacionalsocialismo: el sentido de los ideales o principios normativos había resultado ser mucho más poroso, abierto e incluso vulnerable de lo que estaba previsto en el programa de crítica original. No es que una norma moral –ésa fue por lo tanto la conclusión– prescriba por sí misma cómo hay que aplicarla socialmente; más bien puede suceder que su sentido se transforme de tal manera como consecuencia de desplazamientos de significado imperceptibles que haya terminado perdiendo el núcleo normativo que originalmente había justificado su surgimiento.

Teniendo en cuenta estas conclusiones, ya no puede sorprender que a fines de la década de 1930 se produjera dentro de la Teoría Crítica un acercamiento sistemático a la genealogía de Nietzsche;[9] porque sus escritos sobre psicología moral anticipan en sus mejores pasajes un procesamiento de exactamente las mismas dudas teóricas que los frankfurtianos habían ido desarrollando en el exilio. De todos modos, Horkheimer, Marcuse y Adorno no se limitan a sustituir su programa crítico de izquierda hegeliana por la idea de crítica genealógica que he bosquejado, con algunos conceptos clave, en la primera parte; si no me equivoco, lo que hacen es más bien incorporar la genealogía a su modelo reconstructivo como una especie de criterio metacrítico. Lo que resulta de esta síntesis de Hegel y Nietzsche como modelo de crítica de la sociedad puede describirse en muy pocas palabras más o

9 Cf. por ejemplo Theodor W. Adorno, Günther Anders *et al.*, "Diskussionen aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse" (1942), en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1985, vol. 12, pp. 559-586.

menos como sigue: de todo intento de realizar una crítica inmanente de la sociedad partiendo de la premisa de un proceso de racionalización social, debe formar parte el proyecto genealógico de estudiar el contexto efectivo de aplicación de las normas morales; porque sin el apéndice de este examen histórico la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó originalmente. En ese sentido, una crítica de la sociedad que haya aprendido de la dialéctica de la Ilustración aísla desde dos flancos simultáneos las normas de las que dispone: por una parte, en tanto ideales encarnados, las normas tienen que satisfacer el criterio de expresar al mismo tiempo la racionalización social; pero por otra parte también hay que controlar que en la praxis social sigan conservando su significado original. Por eso actualmente ya no es posible una crítica de la sociedad que no utilice también las investigaciones genealógicas en el sentido de un detector, para localizar los desplazamientos de significado de sus ideales centrales.

Lo que se muestra por lo tanto al concluir mis reflexiones es el hecho desconcertante de que en cierto modo la Teoría Crítica reúne en un solo programa los tres modelos que distinguimos antes: la fundamentación constructiva de una perspectiva crítica proveerá de una concepción de racionalidad que establezca una conexión sistemática entre racionalidad social y validez moral; de ese potencial de racionalidad se mostrará reconstructivamente que determina la realidad social en forma de ideales morales; y respecto de estos ideales morales a su vez se hará la salvedad genealógica de que es posible que su significado original se haya desplazado hasta hacerse irreconocible: me temo que por debajo de este nivel de aspiraciones –alto, muy alto– no se puede defender hoy en día lo que alguna vez se entendió en la Teoría Crítica por crítica de la sociedad.

Una fisonomía de la forma de vida capitalista
Bosquejo de la teoría social de Adorno

Quien se atenga únicamente a los artículos y tratados de teoría social para tomar posesión del análisis del capitalismo en Adorno estará mal encaminado de antemano; y no menos se equivocará quien crea poder obtener los elementos de su concepto de sociedad en forma de teoría descriptiva y explicativa. Es cierto que el propio Adorno siempre se entusiasmaba hablando de cambios estructurales de la sociedad capitalista como si se tratara de partes de una teoría explicativa; la conferencia sobre "¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?" ejemplifica tan bien esa tendencia como las "Reflexiones sobre la teoría de las clases", que son de principios de la década de 1940.[1] Pero todo lo que se encuentra en esos textos de Adorno no sólo es poco informado, singularmente falto de inspiración y por eso directamente dogmático; sobre todo da la impresión de que aquí el análisis lúcido ha sido sustituido por una explicación funcionalista en la que la psiquis individual, la cultura o el derecho ya no tienen sino la función de cumplir con los imperativos económicos del capitalismo.[2] Entendidos como

1 Theodor W. Adorno, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1997, vol. 8, pp. 354-370; "Reflexionen der Klassentheorie", *ibid.*, pp. 373-391 [trad. esp.: "¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?" y "Reflexiones sobre la teoría de las clases", en su *Escritos sociológicos I*].

2 Desarrollé esta crítica en Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 2ª ed., Frankfurt/M., 1989, cap. 3. Aunque estoy convencido de que la crítica original se puede mantener en todos sus puntos si se pone como base una determinada perspectiva, que para mí en aquel momento era decisiva, en la presente contribución emprendo una interpretación alternativa: no interpreto ya la teoría social de Adorno como una empresa explicativa sino como un proyecto hermenéutico; con esta modificación del punto de vista, las viejas objeciones pierden sustento, porque los elementos de la teoría ya no deben entenderse como intentos de explicación sociológicos sino como partículas de una interpretación de la forma de vida capitalista en términos de tipos ideales.

elementos de una teoría explicativa, a estos escritos sociológicos parece faltarles toda atención respecto del sentido propio de las esferas de acción social, toda sensibilidad para la fuerza innovadora de los valores y todo sentido de la capacidad de resistencia de los patrones de interpretación subculturales. Por eso no sorprende que la teoría social de Adorno haya perdido influencia de manera categórica en cuanto decayó el movimiento estudiantil; en la conferencia que se realizó sobre Adorno en Frankfurt con motivo de sus 80 años, los trabajos sobre sus escritos sociológicos resultaron ya bastante escépticos,[3] y poco después sus huellas se pierden en las arenas de un panorama teórico marcado por el posmarxismo y la teoría sistémica.

Pero el malentendido estuvo ya en el punto de partida. Tomar la parte sociológica de su obra como una empresa separada de análisis explicativo de la sociedad no sólo significó disolver la relación interna con la filosofía y también con la estética; no sólo tuvo como consecuencia que se generaran falsas competencias al sugerir la comparabilidad con teorías de la sociedad sensiblemente más complejas. Más bien se perdió de vista que el consecuente Adorno probablemente quería que también sus análisis sociológicos se entendieran como una parte más de aquella hermenéutica de una fatalidad de la historia natural que ya había tenido presente como meta de su propia teoría en la conferencia inaugural del año 1931 en Frankfurt.[4] Clarificar la segunda naturaleza, la naturaleza reificada de la realidad histórica, dejando al descubierto en ella las figuras de acción y de conciencia determinantes mediante una interpretación basada en los análisis sociológicos, fue el propósito central que Adorno vinculó desde el principio con sus trabajos; y tampoco se apartó de esa intención hermenéutica cuando más tarde, presionado por la división de las disciplinas, se puso a escribir sobre sociología o teoría social. Por eso su análisis del capitalismo no es teoría explicativa sino hermenéutica de una forma de vida fallida; lo que apunta allí, no obstante, en dirección a elementos explicativos, como la teoría psicoanalítica o la tesis de la industria cultural, tiene como única función explicar hipotéticamente el surgimiento de aquellos patrones determinantes de acción y de conciencia cuyo registro preciso es lo que importa fundamentalmente en el análisis.

3 Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M., 1983. Coloquio sobre teoría social (con trabajos de Helmut Dubiel, Hauke Brunkhorst, Christoph Deutschmann, Alfons Söllner), pp. 293-350.

4 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 325-344 [trad. esp.: "La actualidad de la filosofía", en su *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991].

Si se coloca esta intención en el centro de la teoría social de Adorno, la relación entre las distintas partes de la obra cambia de golpe: lo que se interpreta tradicionalmente como resto de una filosofía metafísica de la historia adquiere la función de interpretar genealógicamente el surgimiento de las condiciones de vida reificadas, fosilizadas, del capitalismo, que se presentan como segunda naturaleza; la patogénesis del mundo burgués así esbozada le debe casi todo, como el mismo Adorno admitía sin problemas, al análisis de la reificación de Georg Lukács (I). En cambio los escritos sociológicos deben entenderse, en palabras de su autor, como aportes a una "fisonomía" de la realidad social; con esta expresión recurrente como un leitmotiv Adorno vincula la intención de interpretar figuras de acción determinantes de la realidad social de manera tal que se puedan comprender como figuras que expresan la forma de vida capitalista hasta lo corporal-gestual (II). Y por último el análisis social de Adorno abarca un tercer estrato al que le cabe la difícil tarea de mantener consciente la posibilidad de transformación de la realidad fosilizada, reificada: "de la construcción de la figura de lo real –decía ya en la conferencia inaugural– se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real".[5] Adorno se apoya en el psicoanálisis de Freud para mostrar que en el sufrimiento psíquico y en la reacción impulsiva siempre está oculto también el interés por una actividad irrestricta de la razón, cuya realización remite a una forma de vida humana (III). En lo que sigue pretendo reconstruir en orden esos tres estratos de la obra de teoría social; mi interés se centra en el intento de testear la posibilidad de defender el análisis que hace Adorno del capitalismo para la actualidad.

I

Adorno adquirió la idea de una hermenéutica materialista de la historia natural, que ya no abandonaría por el resto de su vida, en el intercambio intelectual con Walter Benjamin;[6] pero a diferencia de Benjamin, no tardó mucho en darle a esa idea un giro de teoría de la racionalidad basado

5 *Ibid.*, p. 338.
6 Cf. por ejemplo Walter Benjamin, "Über das Programm einer kommenden Philosophie", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. II.1, pp. 157-179 [trad. esp.: "Sobre el programa de la filosofía venidera", en su *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991].

decididamente en el concepto de razón del idealismo alemán.[7] Para ambos autores, como para muchos de sus contemporáneos, la lectura del análisis de la reificación de *Historia y conciencia de clase*,[8] de Lukács, había sido una suerte de experiencia intelectual clave; es prácticamente imposible sobreestimar la influencia que ejerció este artículo de menos de cien páginas sobre la formación filosófica de una generación que se había visto confrontada, a la sombra de la Primera Guerra Mundial, con los efectos de corrosión social del capitalismo.[9] La idea de que la expansión social del intercambio de mercancías debía llevar a una deformación de la praxis humana porque obliga a los sujetos a adoptar una postura cosificadora no sólo respecto de la naturaleza sino también de sí mismos y de los sujetos con los que interactúan, en cierto modo les abrió los ojos a Benjamin y a Adorno; a partir de entonces ambos percibieron el mundo histórico-social de la modernidad como un espacio fosilizado convertido en una "segunda naturaleza", en el que las relaciones humanas habían perdido su sentido transparente, un sentido transmitido por razones prácticas, porque habían sido asimiladas a meros "acontecimientos naturales".[10] También en las consecuencias metodológicas que hay que derivar para la filosofía de esta situación histórica de partida coinciden todavía Benjamin y Adorno: si con la difusión de la forma mercancía el mundo moderno había caído en un proceso de reificación, la "crisis del idealismo"[11] no podía ser superada ni con la filosofía de la vida de Simmel ni con la fenomenología de Husserl, ni con el análisis del *Dasein* de Heidegger ni con el análisis material de los valores de Scheler; porque ya en sus conceptos centrales las corrientes mencionadas no acertaban –si es lícita semejante reducción– en el hecho de la historicidad, al no poder dar cuenta del vaciamiento de sentido resultado de un cambio estructural que en esencia era social. Para poder dar cuenta de esa retransformación de lo social en naturaleza, se necesitaba en cambio un método filosófico que se propusiera en princi-

7 Sobre las diferencias, cf. Jürgen Habermas, "Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik", en su *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M., 1981, 3ª ed. ampliada, pp. 336-376 [trad. esp.: "Walter Benjamin: crítica conscienciadora o salvadora", en su *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984].

8 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en su *Werke*, Neuwied/ Berlín, 1968, vol. 2, pp. 257-397.

9 Cf. al respecto, por ejemplo, Martin Jay, "Georg Lukács and the origins of the western marxist paradigm", en su *Marxism and totality*, Cambridge, 1984, pp. 81-127; cf. ahora también mi intento de actualización en Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M., 2005.

10 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", p. 355.

11 *Ibid.*, p. 326.

pio tomar lo social como lo que era: un conjunto de acontecimientos ciego, incomprensible; y Benjamin y Adorno coincidían en que esta "naturaleza" en principio distorsionada del capitalismo sólo podía ser descifrada por una forma específica de la hermenéutica, que variara el material dado empíricamente en busca de posibles constelaciones hasta que en una de las figuras generadas se viera una cifra con un significado objetivo.

Por otra parte, entre ambos autores hubo desacuerdo desde el principio en cuanto a qué quería decir en detalle esta idea hermenéutica. Como se sabe, Benjamin tendía a pensar que la generación de esas figuras plenas de sentido podía ser un producto del inconsciente colectivo mismo, que encerraba potenciales arcaicos de una fantasía pictórica; por eso según él no se necesitaba más que una reconstrucción metodológicamente hábil de esas imágenes cuasi oníricas para localizar el oscuro secreto que había originado el fetichismo de las mercancías en la vida social del capitalismo.[12] Para Adorno, en cambio, la tarea filosófica de la interpretación es completamente distinta; Adorno está más cerca y más lejos a la vez del método hermenéutico. Está más cerca de la hermenéutica porque insiste, contra Benjamin, en que la interpretación de la realidad distorsionada, cifrada, es sólo asunto teórico del intérprete: como anticipando su crítica posterior, ya en la conferencia inaugural dice que las

> imágenes históricas no son meros datos naturales. No están disponibles orgánicamente en la historia; no se necesita visión o intuición alguna para percibirlas, no son mágicas deidades de la historia [...]. Antes bien, el ser humano tiene que producirlas y en definitiva sólo se legitiman porque la realidad confluye en torno de ellas con evidencia contundente.[13]

El concepto de "producción" que se encuentra en esta última frase ya muestra también, por otra parte, toda la distancia que separa a Adorno de la hermenéutica contemporánea, asociada en gran medida a Dilthey: puesto que bajo la presión del intercambio generalizado de mercancías la realidad

12 Cf. ejemplarmente Walter Benjamin, "Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus", en su *Gesammelte Schriften*, vol. I.2, pp. 509-690 [trad. esp.: *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 21-170; "Zentralpark", en su *Cuadros de un pensamiento*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992]; cf. en general Axel Honneth, "Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin", en su *Die zerrissene Welt des Sozialen*, nueva ed. aumentada, Frankfurt/M., 1999, pp. 93-113.

13 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", p. 314.

social se ha convertido en un conjunto de acontecimientos en gran medida carente de intención, tampoco puede haber ya un sentido mediado históricamente en el que el investigador pueda colocarse por imitación; más bien se necesita "reunir" primero constructivamente "los elementos aislados en el análisis"[14] para generar al final en el texto "incompleto, contradictorio y frágil"[15] de lo social las figuras que podrían ser indicadores del significado objetivo de la situación histórica. No obstante, muchas de las formulaciones metodológicas que Adorno usa para caracterizar con mayor precisión esta idea de una "agrupación interpretativa"[16] son vagas y por eso no ayudan mucho; pero el hecho de que en el mismo contexto hable reiteradamente de "categorías clave" detonantes podría ser una señal de que la categoría del "tipo ideal" de Weber ha apadrinado sus reflexiones.

Una breve ojeada al texto correspondiente de Max Weber pone en evidencia de hecho que en la conferencia inaugural de Adorno prácticamente no hay idea metodológica que no haya estado formulada ya por el autor de *Economía y sociedad*. Coincidiendo casi literalmente con Adorno, en el artículo sobre la "Objetividad" dice Weber que el tipo ideal debe entenderse como la "reunión de gran cantidad de fenómenos individuales, presentes difusa y discretamente, que pueden darse en mayor o menor número o bien por momentos faltar por completo" en "un cuadro homogéneo de ideas";[17] esta construcción conceptual –sigue diciendo Weber– sólo posee una función instrumental, porque "mediante la acentuación mental de determinados elementos de la realidad",[18] las llamadas "posibilidades objetivas", sirve para hacer evidente el "significado cultural" de un proceso. Exceptuando el concepto de "significado cultural", del que hablaré enseguida, la propuesta metodológica de Weber coincide exactamente con las reflexiones de Adorno: también las "figuras" que Adorno imagina como meta del trabajo filosófico de interpretación son el resultado de una "construcción" exagerada de la realidad sobre la base de material empírico; los "elementos de un análisis social", dice Adorno, se deben "agrupar" de tal manera que su relación constituya una figura en la que quede superado cada fac-

14 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", p. 336.

15 *Ibid.*, p. 334.

16 *Ibid.*, p. 340.

17 Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en su *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3ª ed., Tubinga, 1968, pp. 146-214, aquí: p. 191 [la cita corresponde a la edición en español: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", en su *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, 1984, pp. 112-190, aquí: p. 163 (trad. modificada)].

18 *Ibid.*, p. 190 [trad. esp. cit.: pp. 162 y s.].

tor individual.[19] Para la construcción conceptual de estas figuras o "tipos ideales" se necesita –como dice Adorno con la misma palabra que Weber– una "fantasía exacta", que vaya "más allá" del material dado, empírico, al destacar o descuidar y reordenar en general los "rasgos" establecidos en él;[20] en Weber la idea correspondiente es que la construcción de tipos ideales requiere de una "fantasía"[21] que haga aparecer los elementos reunidos como suficientemente establecidos en la realidad, como "objetivamente posibles". Y por último ambos autores coinciden también al definir las metas prácticas de investigación que deben vincularse con la construcción de estos tipos ideales o figuras: así como en Weber se puede leer que los tipos ideales en sí no son "hipótesis" sino que su función sólo consiste en "señalar el camino" a "la formación de hipótesis",[22] en Adorno se dice que las figuras formadas constructivamente son "modelos con los cuales la razón se aproxima examinando, probando, a una realidad que se rehúsa a la ley".[23] Más adelante se pueden encontrar en Adorno, en el contexto de discusiones epistemológicas, muchas formulaciones que apuntan con mayor intensidad aun en la misma dirección que lo dicho por Weber: las construcciones de tipos ideales de la realidad conforman una especie de hilo conductor que tiene que servir de orientación para formular hipótesis empíricas.

¿Pero qué equivalente hay en las reflexiones metodológicas de Adorno para el concepto de "significado cultural", que tiene un papel tan relevante en la fundamentación del "tipo ideal" de Weber? Recién con esta pregunta penetramos en el centro del programa que Adorno discute en su conferencia inaugural para esbozar la idea de una hermenéutica materialista de la forma de vida capitalista. Como se sabe, Weber sigue a los neokantianos cuando afirma que los conceptos basados en tipos ideales sirven para evidenciar el significado cultural de determinados procesos o fenómenos; con "significado cultural" se hacía referencia en este contexto al criterio de valor suprapersonal, históricamente dado, que será lo que permita organizar el conjunto caótico de datos individuales de tal manera que puedan perfilarse en él haces de acontecimientos y cadenas de acciones relevantes para la investigación.[24] El ejemplo al que Weber recurre con fines

19 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", p. 337.
20 *Ibid.*, p. 342.
21 Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", p. 192 [trad. esp. cit.: p. 165].
22 *Ibid.*, p. 190 [trad. esp. cit.: p. 163].
23 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", p. 341.
24 Cf. Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tubinga, 1952; Michael Schmid, "Idealisierung und Idealtypus. Zur Logik der Typenbildung bei

ilustrativos está elegido como si apuntara directamente al ejemplo posterior de Adorno:

> Se puede –dice Weber– hacer el intento de dibujar la utopía de una cultura "capitalista", eso es, dominada únicamente por el interés de explotación del capital privado. Consistiría en acentuar distintos rasgos difusos de la vida cultural moderna y material, para reunirlos en un cuadro ideal, no contradictorio para nuestra contemplación. Ello sería el intento de esbozar una "idea" de la cultura capitalista.[25]

Por supuesto que si ya en 1931 Adorno hubiera tenido la intención de esbozar ese tipo ideal amplio, seguramente no habría señalado como su sustento el mero significado cultural de la explotación capitalista; en aquellos años ya estaba demasiado convencido de que el análisis lukacsiano de la reificación era fácticamente correcto como para apoyarse en el perspectivismo cultural de la epistemología de Weber. La justificación que da Adorno de su programa de interpretación constructiva, basada en tipos ideales, de la "segunda naturaleza" del capitalismo es absolutamente distinta y se basa más bien en premisas hegelianas: Adorno está convencido con Lukács de que el proceso de formación racional del género humano está tan profundamente interferido por la generalización del intercambio de mercancías, que las condiciones de vida bajo el capitalismo han adoptado en conjunto la forma de relaciones cosificadas en todos los sentidos; la afirmación de esta vuelta de lo social a condiciones cuasi naturales no es el resultado de haber adoptado una perspectiva de valor determinada, sino que se deriva del fracaso de todos los enfoques teóricos restantes, tradicionales. Como para Lukács o Horkheimer, también para Adorno el motivo de la crisis de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas funciona como una instancia de justificación: porque se supone que todos los proyectos intelectuales históricamente dados fracasaron en forma sistemática en captar la singularidad específica de la forma de existencia moderna, debe ser posible demostrar por la vía eliminatoria que sólo el enfoque hermenéutico se adecua desde el punto de vista teórico al fenómeno de la reificación. Para Adorno, la demostración del necesario fracaso de todas las teorías postidealistas ante el fenómeno que afecta en la actua-

---

Max Weber", en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Frankfurt/M., 1994, pp. 415-444.

25 Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", pp. 191 y s. [trad. esp. cit.: p. 164 (trad. modificada)].

lidad a todos los sujetos por igual proporciona una razón suficiente para partir de la superioridad de la propia posición.

Pero lo significativo de las premisas hegelianas en su enfoque hermenéutico es, sobre todo, que lo obligan a establecer un paralelismo directo entre el estado de la sociedad y la constitución de la razón. Esta equiparación no es empresa fácil, porque hay que demostrar que la patología social de la reificación está intrínsecamente relacionada con una deformación de la racionalidad humana. En su propio estudio Lukács ya había avanzado en esa dirección al tratar de entender la acción objetivadora como una suerte de interrupción de la praxis amplia por la que el ser humano está inserto, en tanto ser dotado de razón, en una realidad a su vez racional;[26] pero es probable que Adorno nunca haya estado realmente de acuerdo con esta idea por el idealismo de la razón que presentan sus premisas, por lo cual siempre volvió a hacer el intento de desarrollar una fundamentación propia. De los muchos pasajes de su obra en los que Adorno ofrece principios de explicación de por qué la generalización del intercambio de mercancías significa al mismo tiempo una deformación de la razón humana, los que operan con el concepto de "imitación" me siguen pareciendo los más productivos. En el largo aforismo 99 de *Minima Moralia* ("Prueba del oro") hay una frase escueta que podría funcionar como clave de la teoría correspondiente: "Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres".[27] A partir de este pasaje, que además se corresponde con observaciones de la antropología social actual, donde también se le concede a la imitación una importancia central para el desarrollo del intelecto humano,[28] se podría reconstruir por qué Adorno ve la reificación del intercambio de mercancías a la vez como causa de la deformación de la razón: sólo a través del

26 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", pp. 301, 307, 327, 338, 385 y s.

27 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M., 2001, reimpr. de la ed. original de 1951, p. 292 [la cita corresponde a la edición en español: *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, p. 154].

28 Cf. por ejemplo Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/M., 2002, especialmente caps. 2 y 3 [trad. esp.: *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007]; Peter Hobson, *Wie wir denken lernen*, Düsseldorf/Zurich, 2003, especialmente caps. 3 y 4 [ed. orig.: *The cradle of thought: Exploring the origins of thinking*, Londres, Macmillan, 2002]; sobre estos presupuestos "miméticos" o emotivo-intersubjetivos del pensamiento humano en general, cf. Martin Dornes, "Die intersubjektiven Ursprünge des Denkens", en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Nº 1, 2005, pp. 3-48.

comportamiento imitativo, un comportamiento que para Adorno se remonta originalmente a un sentimiento de atención amorosa,[29] alcanzamos los seres humanos la racionalidad; porque de la intencionalidad de aquellos con quienes interactuamos, que vamos teniendo en cuenta paulatinamente, aprendemos a relacionarnos con el mundo también desde la perspectiva de otros; la realidad ya no representa para nosotros un mero campo de desafíos para las reacciones adaptativas, sino que se carga de una cantidad creciente de intenciones, deseos y representaciones, que aprendemos a respetar como razones al actuar. Para Adorno, esta capacidad de percibir en cierto modo el mundo desde "adentro" no se limitaba sólo al ámbito del comportamiento interpersonal; al contrario, Adorno veía nuestra racionalidad especial, fundada en la imitación, precisamente en percibir también las metas adaptativas de los seres sin lenguaje, e incluso de las cosas, como intenciones que requieren una consideración racional. Por eso estaba convencido de que todo conocimiento auténtico debe conservar sublimado en su interior el impulso original de la imitación amorosa, para poder hacer justicia a la estructura, racional desde nuestra perspectiva, del mundo. Ahora bien, con la institucionalización del intercambio de mercancías Adorno ve conectada la expansión de un esquema de acción que dispone a los seres humanos a involucionar en su capacidad de respetar racionalmente otras intenciones; la reificación significa para él un proceso de "recentramiento" del ser humano porque éste, en consonancia con el intercambio, desaprende la percepción del mundo desde la perspectiva de las intenciones y los deseos cuya importancia había captado originalmente en la imitación. En ese sentido, Adorno puede afirmar con cierta razón que la difusión del intercambio de mercancías constituye a la vez un proceso de deformación de la razón: La obligación de actuar en cada vez más esferas de acción siguiendo únicamente el esquema de acción del intercambio requiere del ser humano que concentre su racionalidad en el cálculo egoísta de los hechos explotables.

Ahora bien, es esta idea de una patología social de la razón la que explica el puesto metodológico que ocupará el procedimiento interpretativo basado en los tipos ideales en el marco del análisis que hace Adorno del capitalismo.[30] La renaturalización de las condiciones sociales, esa misma reificación que se supone que consiste en la extinción de nuestras dotes imitativas, prohíbe el acceso interno al ámbito fenoménico de lo social desde

29 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 292.
30 Cf. al respecto en este volumen "Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica".

la perspectiva del participante; el investigador tiene que contentarse más bien con la perspectiva de un observador al que el mundo social le está dado como un conjunto de acontecimientos vaciado de sentido, poblado de sujetos individuales que calculan beneficios. Pero por otra parte el investigador también sabe qué significado histórico, u objetivo, le cabe al acontecimiento ajeno, porque tiene una visión de las causas sociales del proceso de involución de lo social; por eso tratará de encontrar un método apropiado para ilustrar agudamente este sentido objetivo que tienen las secuencias de acciones sociales. Ésta es la función que les toca en Adorno a las construcciones basadas en tipos ideales; intensificando conceptualmente determinados elementos de la realidad social, tienen que hacer surgir figuras en las que se refleje de manera ejemplar la patología de la razón surgida del intercambio generalizado de mercancías. El título con el cual Adorno lleva a cabo ese programa en sus escritos es el de fisonomía de la forma de vida capitalista.

II

Lo que se suele caracterizar en Adorno, incluso en contextos de teoría social, como resultado de una suerte de "arte de la exageración"[31] sólo se debe, según lo dicho hasta ahora, a la conceptualización basada en tipos ideales: determinados rasgos de la realidad dada se reúnen por reagrupación estilizados de tal manera que se llega a una representación pregnante de la patología social de la razón. También la idea de que estas construcciones conceptuales son "interpretaciones", es decir una forma específica de comprensión, adquiere en este contexto un sentido preciso: en cuanto se logra generar una "figura" determinada con su correspondiente función ilustradora, también se produce a la vez una interpretación, porque se hace comprensible todo un conjunto de prácticas, posturas o regulaciones como síntoma de un proceso fallido de formación. No hay uno solo de los conceptos que aparecen como leitmotivs en el análisis que hace Adorno del capitalismo que no posea este carácter interpretativo: siempre se reúne una serie de fenómenos sociales en una unidad cerrada, en una "figura" que puede mostrar con ayuda de la reagrupación que esos fenómenos siem-

31 Cf. Bert van den Brink, "Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der 'Dialektik der Aufklärung'", en *Neue Rundschau*, N°1, 1997, pp. 37-59.

pre son también la forma de manifestarse de una deformación de nuestra racionalidad original. En sus principios y en su realización, el análisis que hace Adorno del capitalismo es la hermenéutica profunda de una patología social de la razón humana; los patrones de comportamiento depurados e intensificados como tipos ideales, que exponen un actuar que se orienta meramente por el valor de cambio, tienen la finalidad de mostrar hasta qué punto la forma de vida capitalista obliga a un uso puramente instrumental, egocéntrico, de nuestras facultades racionales. En esta reunión estrechísima de análisis de la sociedad y diagnóstico de la razón la teoría del capitalismo de Adorno seguramente es única.

Por otra parte, esta característica no explica todavía por qué el propio Adorno no concibió su análisis del capitalismo en realidad como una hermenéutica sino como una fisonomía de nuestra forma de vida. Los conceptos de "fisonomía" o de lo "fisonómico" están sumamente diseminados en la obra de Adorno; aparecen en pasajes destacados en las interpretaciones de obras literarias, son determinantes también, por supuesto, en los análisis musicales, pero además reaparecen con regularidad en los escritos sociológicos.[32] En principio esas categorías no dicen mucho más que lo que ya se ha explicado hasta aquí con ayuda del concepto de hermenéutica "objetiva", "materialista" o profunda: que el análisis del capitalismo que hace Adorno consiste en esencia en el intento de inferir de las manifestaciones superficiales de nuestra forma de vida, estilizadas mediante construcciones típico-ideales, su característica subyacente, la deformación social de nuestras facultades racionales. Pero el concepto de fisonomía posee también un significado que va más allá de eso, relacionado con la convicción de Adorno de que el tipo de actividad intelectual se expresa también en la naturaleza corporal del ser humano: la gestualidad, la mímica, el modo de manejarse prácticamente en y con el mundo siempre son expresión del perfil especial de las actividades racionales de cada ser humano, y ellas a su vez constituyen formaciones reactivas ante las coerciones de la naturaleza. Es porque la naturaleza y el intelecto están tan ensamblados que es necesario extender, según Adorno, el análisis social más allá de su campo de estudio tradicional; no meramente las expresiones verbales o escritas,

32 Cf. por ejemplo Theodor W. Adorno, "Aufzeichnungen zu Kakfa", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 10, p. 279 [trad. esp.: "Apuntes sobre Kafka", en su *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962]; "Karl Korn. Sprache in der verwalteten Welt", *ibid.*, vol. 20, p. 517; "Mahler. Eine musikalische Physiognomik", *ibid.*, vol. 13, p. 193 [trad. esp.: *Mahler. Una fisiognómica musical*, Madrid, Península, 1987]; "Anmerkung zum sozialen Konflikt heute", *ibid.*, vol. 8, p. 194 [trad. esp.: "Anotaciones sobre el conflicto social hoy", en su *Escritos sociológicos I*].

sino la forma física del modo de vida en su conjunto tiene que convertirse en objeto de esa interpretación basada en tipos ideales que pretende atravesar las manifestaciones superficiales y llegar a los rasgos determinantes de la deformación de nuestra razón. Por eso sería un error limitar el análisis de la sociedad que hace Adorno a los escritos sociológicos en sentido estricto; el diagnóstico del retorno del ornamento en la arquitectura[33] forma parte de ese análisis tanto como la observación de parcializaciones gestuales en *Minima Moralia*.[34] Así como el fisonomista tradicional, sirviéndose de un patrón tipificador, debía deducir de los rasgos faciales de una persona las características determinantes de su personalidad, el analista de la sociedad debe comenzar por la superficie física de la vida social para poner de relieve, sirviéndose de construcciones basadas en tipos ideales, las "figuras" que permiten sacar una conclusión sobre el carácter de nuestra forma de vida.

No obstante, mucho más determinante que este rasgo "fisonómico" de su análisis del capitalismo sigue siendo para Adorno la intención de plantear siempre estas conceptualizaciones típico-ideales de tal modo que en los fenómenos hiperestilizados aflore fundamentalmente el estado deformado de nuestra razón. Todas las categorías básicas que Adorno utiliza en sus escritos de teoría social, además de los conceptos estructurales centrales (capitalismo, intercambio, explotación), están construidas de tal manera que en el modo de reunir fenómenos aislados dan a conocer en qué medida el fenómeno en cuestión es un caso de imposibilitación de la razón mimética; y probablemente el análisis del capitalismo en Adorno no consista sino en el intento de proyectar toda una red de tales categorías basadas en tipos ideales, que en su cooperación permitan visualizar –para citar a Weber– la "idea de una cultura capitalista". Los conceptos de "organización" y de "narcisismo colectivo" permiten explicar ejemplarmente cómo logra perfilar Adorno cada una de sus categorías sociológicas clave hasta llegar al punto del diagnóstico de la razón.

En la construcción del concepto de "organización", que ocupa una posición clave en la red categorial del análisis del capitalismo en Adorno, llama la atención en principio un rasgo que hasta ahora no recibió aquí toda la atención que merece: los fenómenos parciales reunidos en la "figura" típico-ideal se introducen siguiendo el hilo conductor de una experiencia a la que es inherente un carácter histórico irreductible, porque sólo tiene signifi-

33 Theodor W. Adorno, "Funktionalismus heute", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 12, pp. 375-395.

34 Sólo se mencionarán aquí a modo de ejemplo los aforismos 18 ("Asilo para desamparados") y 19 ("No llamar"), de *Minima Moralia*.

cación para el presente o la modernidad. Al analista de la sociedad, que ve ante sí las condiciones naturales del capitalismo, no le será por lo tanto tan ajena su sociedad que no sepa cómo se encuentra y qué espera en particular desde el punto de vista histórico; más bien, entre los resultados que debe reunir para evidenciar la patología social, siempre habrá también una experiencia inicial que sólo puede explicarse históricamente. En el caso de la "organización", Adorno inicia su conceptualización observando que hoy en día la "sombra de la organización sobre cada vez más esferas de la vida"[35] desencadena una sensación de impotencia, sobre todo porque entra en colisión con la expectativa de la libertad individual, que se ha ido formando en la historia; sólo en una época de la sociedad en la que –como dice coincidiendo casi literalmente con Hegel– el "potencial" de la autonomía individual se ha vuelto "visible" en todas partes,[36] la expansión de las organizaciones burocráticas puede ir acompañada de una sensación de creciente impotencia. Por otra parte, a este estado difuso, que debe entrar como elemento esencial en la construcción del tipo ideal, contribuyen dos tendencias en la evolución de las organizaciones modernas que ya sólo se pueden explicar con conceptos de la teoría de la racionalidad: por una parte, el fin racional para el que alguna vez debió servir fundar una organización como una "mancomunión"[37] técnica, "creada conscientemente", se fue haciendo cada vez menos transparente en el curso del mero "funcionar", hasta que finalmente comenzó a desprenderse de su "causa legítima";[38] actualmente –así consigna Adorno este fenómeno en su construcción conceptual– la "herramienta" instrumental de la organización se ha vuelto un "fin en sí mismo", sin que los sujetos tengan ya posibilidad de influencia y menos aun de control.[39] Pero es el reverso de este proceso de autonomización lo que conduce a Adorno al hallazgo que pone en el centro de su categorización para completar con su ayuda el puente hacia el diagnóstico sobre la razón: cuanto más se ha autonomizado el fin dentro de las organizaciones, de modo que éstas operan rutinariamente por el puro funcionamiento, más claramente aumenta la tendencia a excluir en forma arbitraria a los miembros de determinados grupos. "Paradójicamente, la cualidad de lo excluyente, de lo particular,

35 Theodor W. Adorno, "Individuum und Organisation", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 8, pp. 440-456, aquí: p. 440 [trad. esp.: "Individuo y organización", en su *Escritos sociológicos I*].

36 *Ibid.*, p. 443.

37 *Ibid.*, p. 441.

38 *Ibid.*, p. 442.

39 *Ibid.*

es propia justamente de las organizaciones omnímodas", dice Adorno. "Que uno pueda ser excluido de una organización es parte del concepto de organización tanto como el hecho de que el proceso de exclusión lleve las huellas del dominio que se ejerce más allá de la opinión grupal."[40] Es esta última mitad de la frase la que explica por qué la "arbitrariedad" administrativa "en la legalidad" constituye el síntoma de una razón deformada; porque según Adorno la exclusión se basa en el principio de aislarse en cada caso de lo "que no es igual a la opinión grupal dominante".[41] La tendencia a excluir precisamente lo no igual es el punto de fuga que le permite a Adorno exacerbar su construcción de la categoría de "organización" hasta alcanzar un diagnóstico sobre la razón: porque con la incapacidad de imitar lo que es en principio extraño, y de abandonar por lo tanto el punto de vista propio, particular, queda marcada la distancia que media entre la razón dominante, instrumental, y su potencial original. Por consiguiente, en el concepto de "organización" de Adorno los tres fenómenos de la impotencia omnipresente, la conversión de los medios en fines y la tendencia creciente a la exclusión arbitraria de lo "no igual" están agrupados en una sola figura destinada a poner en evidencia mediante la hiperestilización en qué medida nuestra forma de vida actual obedece a una deformación patológica de la razón humana.

La intención de Adorno de realizar el análisis del capitalismo como diagnóstico de la razón mediante la exacerbación basada en tipos ideales se destaca con mayor claridad aun en las categorías de su psicología social; aquí todos los conceptos centrales, basados en el psicoanálisis freudiano, están planteados de tal forma que sintetizan varios modos de comportamiento y rasgos de carácter en un único tipo para demostrar en él la involución de la capacidad de adopción de una perspectiva, condicionada por los imperativos económicos. Esto se puede explicar brevemente de manera ejemplar con el concepto de "narcisismo colectivo", que desempeña un papel fundamental en la psicología social tardía de Adorno.[42] Como en el concepto de "organización", también en este caso Adorno parte en principio del fenómeno de un mero estado, para el que nuevamente usa expresiones como "falta de poder" o "impotencia".[43] Pero en el contexto del "narcisismo colectivo" queda mucho más claro que en otros pasajes de su obra

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

42 En lo que sigue me baso en las breves "Bemerkungen über Politik und Neurose", que Adorno redactó en 1954 (cf. *Gesammelte Schriften*, vol. 8, pp. 434-439) [trad. esp.: "Observaciones sobre política y neurosis", en su *Escritos sociológicos I*].

43 *Ibid.*, p. 438.

que este estado de ánimo difuso surge de la experiencia concreta de la pérdida real de autonomía: la dificultad perceptible de la "desocupación tecnológica" –se dice en las "Observaciones sobre política y neurosis"–, "la imposibilidad económica de ser dueño de su propia vida",[44] es decir, en general, la sensación creciente de "estar de más en el engranaje social imperante"[45] cooperan para llevar a la sensación masiva de falta de poder individual. Si este estado colectivo es el primer fenómeno incorporado a la construcción del concepto de "narcisismo colectivo", el segundo fenómeno proviene de la constatación sociopsicológica de que en la actualidad es cada vez más frecuente que fracase el desarrollo de un vínculo de objeto constante en el proceso de socialización de la primera infancia: en lugar de manar hacia el "amor a otras personas", la energía libidinosa es dirigida hacia "el propio yo".[46] Con independencia de la solidez empírica de este componente del concepto –y aquí con toda seguridad se puede dudar seriamente–, *para Adorno constituye el enganche necesario, causal incluso, entre* el fenómeno de partida y el tercer elemento de su categoría sociopsicológica: porque en el proceso de formación se experimenta el propio yo como demasiado débil, demasiado falto de poder, el individuo busca una "compensación" narcisista "en una construcción colectiva omnipotente, inflada, pero a la vez profundamente similar en debilidad al propio yo".[47] Por otra parte, para Adorno este último fenómeno no sólo hace referencia al sometimiento al líder autoritario de un movimiento totalitario, sino en general al mecanismo de una "identificación inflexible" con un "in-group".[48] En el concepto de "narcisismo colectivo", por lo tanto, los fenómenos parciales están reunidos otra vez de tal forma que permiten reconocer, como figura entera, la relación intrínseca que existe entre determinados modos de comportamiento y una deformación de nuestra razón: la tendencia a aferrarse al sistema de convicciones del grupo propio ante la "ausencia de afecto" hacia otros expresa al mismo tiempo en forma de narcisismo colectivo la involución de la razón mimética.

Probablemente sería muy simple mostrar ahora en qué medida los demás conceptos clave del análisis del capitalismo también constituyen construcciones típico-ideales que siguen el hilo conductor de la ilustración de una patología social de nuestra razón; tanto el concepto de "industria cultu-

44 Theodor W. Adorno, "Bemerkungen über Politik und Neurose", p. 438.
45 Theodor W. Adorno, "Individuum und Organisation", p. 446.
46 Theodor W. Adorno, "Bemerkungen über Politik und Neurose", p. 437.
47 *Ibid.*
48 *Ibid.*, p. 436.

ral"[49] como el de "pseudocultura",[50] por ejemplo, están planteados de tal manera que los fenómenos que sintetizan afloran en el último punto de la construcción como manifestaciones de la imposibilitación del comportamiento imitativo; y todas las veces las figuras típico-ideales están concebidas de tal modo que se las puede utilizar como indicadores de la dirección de la hipotetización empírica. Pero en lugar de seguir con los ejemplos, en el último paso quiero discutir brevemente cómo ha conectado Adorno su procedimiento típico-ideal con la demostración de un potencial de resistencia imposible de suprimir.

III

Una cuestión que Adorno nunca perdió de vista realmente es si pese a la restricción de la razón es posible superar la patología de nuestras condiciones de vida, evidenciada con ayuda de su procedimiento de construcción. Es cierto que siempre recibió con el mayor de los escepticismos toda especulación sobre fuerzas de transformación histórico-reales, porque veía todas las formas de praxis hasta cierto punto ya impregnadas de posturas instrumentales;[51] y la categoría del "contexto de ofuscación", que tiene una importancia central en sus escritos sociológicos y de diagnóstico de la época, da a conocer inequívocamente todas las dudas que Adorno albergaba respecto de las chances de un conocimiento colectivo de la realidad capitalista. Sin embargo, en muchas de sus obras uno se topa reiteradamente con pasajes guiados por la seguridad de que los sujetos tienen un modo singular de experimentar el hecho de la deformación de su racionalidad. La clave de esta confianza en que por principio es posible experimentar la "reificación" se puede encontrar en la categoría adorniana del "sufrimiento"; y por supuesto que esta categoría no es un mero concepto de observación empírica, como no lo eran las "figuras" antes expuestas del procedimiento de construcción típico-ideal. El concepto de "sufrimiento" no está usado en Adorno en el sentido de constatar una

49 Theodor W. Adorno, "Résumé über Kulturindustrie", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 10, pp. 337-345.
50 Theodor W. Adorno, "Theorie der Halbbildung", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 8, pp. 93-121 [trad. esp.: "Teoría de la pseudocultura", en su *Escritos sociológicos I*].
51 Theodor W. Adorno, "Marginalien zu Theorie und Praxis", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 10, pp. 759-782 [trad. esp.: "Notas marginales sobre teoría y praxis", en su *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993].

experiencia explícita, articulada en el lenguaje; más bien se lo supone "trascendentalmente" cada vez que existe la presunción fundada de que por la restricción de sus facultades racionales los seres humanos tienen que sufrir una pérdida de autorrealización intacta y de felicidad. La tesis de que toda limitación de la razón, toda pérdida de nuestros potenciales racionales encierra objetivamente un sufrimiento físico, se la debe Adorno a la antropología implícita en la teoría freudiana; con Freud comparte Adorno la convicción de que los seres humanos tendemos a reaccionar ante una inhibición de nuestra racionalidad con una sensación somática de sufrimiento.[52] En esas sensaciones, que por ser "impulsos" o sentimientos inconscientes poseen un contenido cognitivo débil, basa Adorno su confianza en que los sujetos tienen un modo de experimentar los desaciertos de la forma de vida capitalista.

De todas maneras, será inútil buscar una justificación expresa de este razonamiento en los escritos de Adorno; si bien en innumerables pasajes hay referencias a la inevitabilidad de los impulsos somáticos de sufrimiento, falta por lo general una fundamentación de su valorización normativa o para la crítica social. Por eso es tarea de una interpretación complementaria aportar a posteriori los argumentos que puedan justificar el rol sistemático del concepto de sufrimiento dentro del análisis del capitalismo en Adorno. Para eso es conveniente ir introduciendo presupuestos cada vez más complejos hasta que pueda aparecer finalmente la relación supuesta entre los impulsos de sufrimiento y la capacidad de resistencia.

Las figuras típico-ideales del análisis del capitalismo en Adorno quedan interrumpidas con gran regularidad por referencias a las reacciones de sufrimiento de los sujetos; por la interpretación expuesta hasta ahora parecería incluso que esas referencias forman parte del contenido de los fenómenos construidos adecuadamente, que para Adorno es imposible por lo tanto una exposición de la forma de vida capitalista basada en tipos ideales sin que se incluya esta clase de impulsos de sufrimiento. Desde la perspectiva metodológica eso significa que en el montaje mismo de los respectivos grupos de fenómenos Adorno pretende evitar la impresión de que la organización capitalista de la vida pudiera formar alguna vez un contexto de funcionamiento de reproducción perfecta; el hecho de que el funcionamiento de determinados fenómenos capitalistas sea tan "típico" como el sufrimiento que causan dice, por el contrario, que la

52 Cf. al respecto "Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica" y "La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo", ambos en el presente volumen.

reproducción de esta sociedad siempre engendrará forzosamente reacciones de defensa y malestar. Ahora bien, para poder pasar de esta constatación a afirmar la capacidad de resistencia de los sujetos, Adorno tiene que cargar su concepto de "impulso de sufrimiento" de significados adicionales que de ninguna manera forman parte del uso normal de la lengua; porque hay que poder mostrar que esos impulsos poseen un contenido cognitivo cuyo núcleo consiste en la intención o el deseo de superar las condiciones de vida dadas, patológicas. Mi convicción es que Adorno enriquece su concepto de "sufrimiento" dotándolo imperceptiblemente de componentes que provienen del psicoanálisis freudiano: el sufrimiento en tanto impulso con el que los sujetos reaccionan a las condiciones de vida capitalistas se convierte gracias a esta carga categorial en el deseo prerreflexivo de liberarse de condiciones que traban nuestro potencial de razón mimética.

Son dos profundizaciones de significado separadas desde el punto de vista analítico las que tiene que practicar Adorno en el concepto de "sufrimiento" para llegar a semejante conclusión. Primero está obligado a conferir a las reacciones impulsivas –así caracteriza él el sufrimiento– un contenido cognitivo que incluye la percepción de una limitación de la razón: como los síntomas neuróticos según Freud,[53] todos estos impulsos de sufrimiento tienen que estar dotados de una conciencia prerreflexiva, una percepción del hecho de que se está inhibiendo o bloqueando el ejercicio de la racionalidad. Adorno expresa este primer paso en la formulación de que todo impulso corporal posee una forma de reflexión "interior": "el factor somático [del sufrimiento; A. H.] le anuncia al conocimiento que no debe haber sufrimiento, que las cosas deben cambiar".[54] Por otra parte, en esta frase ya está anticipado también el segundo paso que Adorno tiene que haber dado para poder establecer una conexión inmanente entre los "impulsos de sufrimiento" y la capacidad de resistencia subjetiva: la sensación de dolor no sólo tiene que incluir en forma rudimentaria el conocimiento de que el potencial racional propio sólo puede desplegarse en forma restringida, debe contener a la vez el deseo de liberarse de la deformación percibida de esa manera. También aquí Adorno sigue implícitamente a Freud al adoptar su idea de que el sufrimiento neurótico motiva

53 Cf. por ejemplo Sigmund Freud, "Zur Einleitung der Behandlung", en su *Gesammelte Werke*, 5ª ed., Frankfurt/M., 1969, vol. 8, pp. 454-478 [trad. esp.: "Sobre la iniciación del tratamiento", en su *Obras completas*, vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu, 1990].

54 Theodor W. Adorno, "Negative Dialektik", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 7-412, aquí: p. 203.

una "necesidad de curarse".[55] Transferido al sistema de la crítica del capitalismo, en cuyo marco Adorno habla del "sufrimiento" de los sujetos, de este razonamiento se desprende que las sensaciones negativas de la deformación de la razón también conllevan siempre el deseo de liberarse de las patologías sociales; en ese sentido, los impulsos de sufrimiento garantizan, dicho de manera extrema, una capacidad de resistencia de los sujetos a las exigencias instrumentales de la forma de vida capitalista.

No obstante, puede ser que en este punto de su interpretación del capitalismo Adorno active otra idea más, que aparece cada vez que habla enfáticamente de la infancia. Como hemos visto, Adorno parte de la idea de que la razón humana se forma por la vía de la imitación infantil de las personas queridas; es el seguir miméticamente la perspectiva del otro lo que le da al niño pequeño la oportunidad de descentrar hasta tal punto su propia visión como para avanzar hacia un juicio ponderado, y por lo tanto racional, de las situaciones. Ahora bien, Adorno parece suponer que estas situaciones de experiencia de la primera infancia, en las que nuestro pensamiento se forma por medio del amor, persisten como huellas mnémicas aun en el proceso de instrumentalización que la sociedad le impone a nuestro intelecto; incluso el adulto que se comporta en un todo conforme con los imperativos instrumentales de la forma de vida capitalista guarda un débil recuerdo del origen de su pensamiento en momentos tempranos de empatía y afecto. Es en este residuo de experiencia que Adorno basa en diversos pasajes su confianza en que los sujetos, a pesar de la ofuscación, siguen teniendo interés en liberar su razón: el recuerdo de la infancia siempre vuelve a despertar, en medio de todas las realizaciones instrumentales de la vida, el deseo de ser liberado de las restricciones sociales impuestas a la actividad de nuestro intelecto. Si ésta es la idea determinante que se oculta tras la confianza porfiada de Adorno, su fisonomía de la forma de vida capitalista estaría anclada en una imagen normativa de la infancia.[56]

55 Sigmund Freud, "Abriß der Psychoanalyse", en su *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M., 1972, vol. 17, pp. 63-138, aquí: p. 107 [la cita corresponde a la edición en español: "Esquema del psicoanálisis", en *Obras completas*, vol. 23, p. 181].

56 Cf. al respecto los aforismos 2, 72, 79 y 146 de *Minima Moralia*.

La justicia en ejecución
La "Introducción" de Adorno a la *Dialéctica negativa*

Quien lea la "Introducción" a la *Dialéctica negativa* comprobará muy rápido qué significa que Adorno hable de su texto como un "tejido" o una "composición" (p. 44)[1] cuasi musical: el capítulo, de unas cincuenta páginas, no tiene una tesis de la que se derive ni una exposición ni una fundamentación progresiva de esa tesis, sino que se presenta como una red fabricada con maestría a partir de la permanente variación de unos pocos motivos conceptuales. Como si no bastara con el hecho de que aquí parece faltar toda línea ascendente de argumentación, tampoco la corriente textual se interrumpe casi en lo gráfico; sólo en tres lugares en total se deja una distancia un poco mayor entre los apartados, siempre muy extensos, y así se sugiere algo como un nuevo comienzo. De modo que ya por su aspecto exterior la "Introducción" se parece menos a un texto científico que a un fragmento de prosa moderna; las frases sólo repiten constantemente el mismo par de ideas básicas, las varían con matices siempre nuevos, sin fundamentar una tesis o hacer avanzar un argumento.

Un texto de tales características constituye un desafío casi insuperable para un comentario. En cuanto se intenta hacer del tejido de la composición el preparado de un argumento, con el carácter de la expresión se pierde también buena parte de la sustancia de lo expuesto; y a la inversa, cualquier intento de honrar también el estilo del texto en el comentario acabará seguramente en una mera paráfrasis. En vista de lo difícil de la situación, tal vez parezca prudente dejar de lado todo respeto por la calidad estética de la "Introducción" y tratarla de un modo tan objetivo y discursivo como a cualquier otra obra filosófica. Este tipo de procedimiento asume cons-

1 En lo que sigue, todas las indicaciones de páginas entre paréntesis en el texto se refieren a: Theodor W. Adorno, "Negative Dialektik", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1979, vol. 6, pp. 7-412 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975].

cientemente el riesgo de un cierto descuido hermenéutico, porque divide sin inhibiciones lo que Adorno reunió antes en una síntesis magistral en cada apartado. Si se procede de este modo, en la "Introducción" de Adorno se pueden aislar tres tesis que se fundamentan en distintos lugares con tres argumentos distintos: Adorno afirma en primer lugar que en la actualidad es necesario pasar de la "dialéctica" hegeliana a una nueva forma de dialéctica, que él llama "negativa"; en segundo lugar, supone que con esta nueva forma de implementar la dialéctica a la vez se haría mayor justicia tanto al "objeto de conocimiento" como al "sujeto de conocimiento"; y en tercer lugar cree, por último, que sólo este método del pensamiento filosófico puede asumir la función de trascender críticamente el estado social del presente. Por otra parte, esta secuencia no se corresponde con el orden de interdependencia lógica de las tesis; si bien en términos cuantitativos y de atmósfera la tesis sobre la necesidad de pasar a la dialéctica "negativa" es la que tiene el mayor peso en la "Introducción", sólo se la puede entender presuponiendo la última tesis sobre la función y la tarea de la filosofía crítica en el presente. Por eso en mi reconstrucción procederé del siguiente modo, de acuerdo con esa secuencia "lógica": (I) presentaré primero la definición de Adorno de las tareas de la filosofía en el presente, luego (II) me dedicaré a su exposición de la dialéctica "negativa" por oposición a la "positiva", para esbozar por último (III) el resto de las consecuencias, esencialmente estilísticas, derivadas del nuevo concepto de dialéctica.

I

Antes de poder comenzar siquiera a remover las distintas capas argumentativas de la "Introducción", es necesario recordar brevemente el contexto y los objetivos de la *Dialéctica negativa* en general. Adorno debe haber planeado escribir una justificación filosófica del proceder metodológico de sus propios trabajos ya desde comienzos de la década de 1950, tras regresar del exilio; y evidentemente habrá tenido presentes las dificultades que muchos de sus escritos materiales le ofrecen al intelecto por el hecho de poner de relieve las sensaciones subjetivas en el análisis de textos o de situaciones concretas como si fuera una obviedad. El intento de arribar a enunciados generales articulando experiencias puramente individuales seguramente constituyó para Adorno desde el principio la esencia de su propio método filosófico. Por eso cuando hacia fines de esa década comienza a reunir esbozos y borradores en un libro con el título de *Dialéctica nega-*

tiva, su objetivo es proporcionar una fundamentación amplia de ese caprichoso procedimiento; en la obra terminada, por último, que se publica en 1966, se muestra en tres partes, cada una de las cuales toca problemáticas clásicas de la tradición, en qué medida la "concreción" necesaria en la filosofía sólo puede alcanzarse por la vía de una dialéctica concebida "negativamente".

Ahora, en lo que respecta a las cincuenta páginas de la "Introducción" a este escrito, no es nada fácil obtener una idea clara de su propósito u objetivos; en el sucinto "Prefacio" se dice que la finalidad es exponer el concepto de "experiencia filosófica" (p. 10), pero con eso no se cubre de ninguna manera la pluralidad de temas y reflexiones que se abordan aquí de un modo singularmente elíptico. Si se prescinde por lo tanto de esta especificación de tareas de Adorno, que parece un tanto forzada, se impone más bien la impresión de que ya aquí, antes de la implementación concreta, se proporcionará una primera noción del propósito y el sentido de una dialéctica "negativa". Lo indica el hecho de que en sus sinuosos senderos el texto ya reúna todos los elementos necesarios para justificar el nuevo procedimiento, y también el que en su forma de exposición ya practique en cierto modo ese procedimiento. En ese sentido, tal vez sea atinado entender la "Introducción" como fundamentación y a la vez presentación de la metodología filosófica de Adorno.

Todos los argumentos que Adorno aporta a lo largo de su texto a favor de la necesidad de este nuevo método se basan en última instancia en una concepción determinada de las tareas actuales de la filosofía. Por supuesto que Adorno está muy lejos de realizar sistemáticamente tal especificación de tareas y de presentarla como base de la exposición posterior; pero el hecho de que ya la primera frase de la "Introducción" aborde reflexiones de esa índole indica que les cabe una suerte de prioridad argumentativa. Adorno combina una razón "sociohistórica" con una relativa a la historia de la filosofía cuando toca el cambio de rol de la filosofía en el presente. La reflexión histórica, cuya primera versión ya se encuentra, como hemos dicho, bien al comienzo del texto (p. 16), se refiere, en evidente alusión a Marx, al momento desaprovechado de una "realización" de la filosofía; Adorno no especifica cómo habría que entender exactamente esa "realización", pero todo el contexto hace evidente que se refiere a la ausencia de una revolución social que podría haber hecho realidad social los ideales descritos por Marx de una sociedad libre de dominio. De ese fracaso, y en ese mismo contexto, Adorno concluye que la filosofía debe modificar su propio rol en la medida en que ya no puede seguir aspirando a contribuir a la racionalización del mundo; una vez que ha que-

dado incumplida "la promesa de ser una con la realidad o de estar a punto de producirla", la filosofía debe –dice Adorno– "criticarse a sí misma sin contemplaciones" (p. 16).

Por otra parte, la base que proporciona la argumentación citada seguramente es muy estrecha para sacar una conclusión tan importante: ¿por qué del hecho histórico de que un único proyecto filosófico, el de la izquierda hegeliana, haya fracasado en el intento de realización práctica de la razón debería seguirse para la filosofía en su totalidad la necesidad de limitarse en el futuro a la pura autocrítica? Adorno parece querer imponerle a la disciplina filosófica por entero una conclusión que en el mejor de los casos sólo puede hacer valer en relación con la tradición singular de los discípulos de izquierda de Hegel. Probablemente para cerrar ese sensible hueco en la fundamentación es que Adorno introduce constantemente en el contexto de su primer argumento, el histórico, una segunda reflexión que habría que caracterizar como relativa a la historia de la filosofía; la sustancia de este razonamiento está ya en la temprana conferencia inaugural de 1931,[2] pero lo que allí todavía se plantea como un panorama crítico de la filosofía contemporánea (en Alemania), se presenta aquí en algunos pasajes como el mero recuerdo de una lógica bien conocida de la evolución de la filosofía. Según esa lógica, el sistema hegeliano constituye el punto culminante y a la vez de inflexión de la historia de la teorización filosófica, porque por un lado representó la forma más audaz y clara de su pretensión inmanente de penetrar toda la realidad en términos conceptuales, pero por otro lado fracasó de un modo tan dramático que todos los enfoques posteriores deben entenderse como salidas de la "crisis del idealismo". Si se juntan los numerosos excursos sobre historia de la filosofía de la "Introducción", en conjunto dan como resultado exactamente esa imagen de un movimiento que vira en el punto del fracaso de Hegel y que ahora, en lugar de ir hacia un conocimiento cada vez más amplio de la totalidad, va hacia una exploración lo más precisa posible de fenómenos concretos; por eso Adorno presenta en su texto detenidamente a Bergson (p. 20), Husserl (p. 21) y Sartre (pp. 59 y s.), cuyos enfoques filosóficos le parecen intentos fallidos de obtener, como reacción al idealismo de la razón, un acceso directo, lo menos desfigurado posible desde el punto de vista conceptual, a la realidad.

Este esbozo fragmentario de una historia de la filosofía se relaciona con el primer argumento, el sociohistórico, en la medida en que convierte el fracaso de los ideales revolucionarios de Marx en un momento fatal de

2 Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie" (1931), en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1973, vol. 1, pp. 325-344.

todos los esfuerzos filosóficos que pueden tomarse en serio: la ausencia de la revolución no sólo pone punto final a cualquier proyecto de mejorar el mundo, sino al deseo, hasta allí inherente a toda filosofía, de configurar la realidad según los criterios del conocimiento racional. En rigor, entre Hegel y Marx Adorno ni siquiera permite que surja un hueco sistemático, porque en sus intenciones revolucionarias Marx únicamente pone en práctica la meta hegeliana de hacer que la razón cobre forma en la realidad; por eso el fracaso de la revolución sella la suerte de todas las tentativas de alcanzar conceptualmente la totalidad del mundo que desembocan en el sistema hegeliano.

Ahora bien, la única función que tienen en la "Introducción" todas estas reflexiones dispersas, según las cuales en Hegel y en Marx se completa negativamente la idea auténtica, clásica de filosofía, es la de permitir la conclusión a la que Adorno quiere llegar desde el principio. Si el proyecto filosófico de realizar la razón ha fracasado tanto en lo práctico como en lo teórico –ésa es la idea reiterada varias veces en el texto–, la filosofía deberá limitarse en el futuro a la mera autocrítica, porque sólo así podrá mantenerse fiel a su propio concepto. Por supuesto que en el paso que acabamos de esbozar se esconde también el rasgo esencialista que caracteriza en general la concepción adorniana de la filosofía; quien no esté convencido de que todo esfuerzo filosófico gira en última instancia en torno de la adecuación de concepto y realidad, de espíritu y realidad, tampoco compartirá a partir del fracaso de ese esfuerzo la conclusión de tener que limitarse en lo sucesivo al examen crítico de aquella pretensión conceptual. Pero Adorno cree que desde la caída de Hegel, sellada por Marx, el único camino que le queda abierto a la filosofía es la autocrítica de sus presupuestos previos; no la naturalización posmetafísica de Hegel o de Kant,[3] no la reconstrucción de un concepto modesto de racionalidad,[4] sino descubrir el límite que tiene por principio todo esfuerzo conceptual es lo único que Adorno todavía considera posible en la filosofia tras el fracaso del idealismo de la razón.

Por otra parte, este programa no es tan estrecho y unidimensional como puede parecerlo en la categoría de "autocrítica". Adorno no está pensando

3 Cf. por ejemplo Richard J. Bernstein, *Praxis und Handeln*, Frankfurt/M., 1975 [trad. esp.: *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Madrid, Alianza, 1979]; Sami Pihlström, *Naturalizing the transcendental: A pragmatic view*, Nueva York, 2003.

4 Cf. por ejemplo Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M., 1984; Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M., 1988 [trad. esp.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990].

tanto en un simple examen de las razones epistémicas por las que todo conocimiento de la totalidad puesto en conceptos está destinado de antemano al fracaso; se trata más bien de conferirle un remate sistemático a la autocrítica en sí al llevarla a cabo como dialéctica "negativa", invirtiendo el procedimiento hegeliano. El bosquejo de esta idea sugerida constituye el núcleo de la "Introducción" a la *Dialéctica negativa.*

II

Adorno pretende llevar a cabo como dialéctica "negativa" la autocrítica que se ha hecho necesaria de la filosofía. El presupuesto de esta estrategia es la presunción de que el sistema hegeliano no constituye cualquier intensificación, cualquier culminación, sino el auténtico acabado de todo esfuerzo filosófico; porque sin una premisa así no se podría fundamentar por qué la autocrítica de la filosofía debería adoptar precisamente la forma de una dialéctica convertida en negativa, y no por ejemplo la de una liberación terapéutica de imágenes falsas, que nos tienen cautivos (Wittgenstein), o la de la crítica de todos los enunciados no verificables (Círculo de Viena). Adorno, que tenía absoluta conciencia de estos vecinos,[5] quiere culminar en un giro autocrítico de la dialéctica porque ésta constituye para él en cierto modo la esencia de toda filosofía, de todo esfuerzo por comprender la realidad en general como un conjunto racional. ¿Pero en qué consiste la singularidad de esta dialéctica "negativa", que pretende ser la forma adecuada de autocrítica de toda filosofía?

El primer paso que da Adorno para presentar el programa de la dialéctica negativa sólo posee carácter indirecto y consiste en una caracterización lo más precisa posible de las propiedades de sistema de toda dialéctica "positiva"; este intento de definir la forma conclusiva, cerrada en sí misma, de la filosofía de Hegel atraviesa toda su obra como un hilo conductor.[6] En la "Introducción" Adorno sólo repite lo que ya había expuesto en otros lugares sobre el carácter de sistema del idealismo absoluto: en cuanto el método dialéctico, es decir la demostración de la "insuficiencia de una definición conceptual" en vista del objeto captado por él (p. 17),

5 Cf. por ejemplo Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", pp. 327 y ss.

6 Theodor W. Adorno, "Drei Studien zu Hegel", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1971, vol. 5, pp. 247-380 [trad. esp.: *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974].

se practica con el objetivo de demostrar la constitución racional de la realidad entera, se ve forzado a excluir "todo lo cualitativamente distinto" (p. 17) y a convertirse en un sistema cerrado. Adorno no considera por lo tanto que esta tendencia a redondear y cerrar sistémicamente sea inherente al uso de la dialéctica en sí; más bien se la lleva o induce a eso si se la utiliza –como dice Adorno– con el fin de "pensar", de captar la realidad, porque el pensar va acompañado "por su pura forma [de la] apariencia de identidad" (p. 17). En ese sentido, Adorno distingue entre un uso problemático, a menudo llamado "positivo" o "idealista" de la dialéctica, y uno adecuado, el "negativo": positivo es el uso destinado a definir racionalmente la realidad, mientras que el empleo negativo está exento de esos objetivos "identificadores".

Antes de seguir preguntando cómo es posible representarse el procedimiento de una dialéctica definida de esa manera, se hará mención de otras dos reflexiones que formula Adorno en relación con la dialéctica "positiva". Después de lo dicho hasta ahora ya resulta evidente que este concepto suyo de dialéctica positiva es muy amplio y de ningún modo se limita sólo al sistema hegeliano; más bien parece ser que para él puede llamarse positivo todo uso del método dialéctico que no deja pasar la insuficiencia de las definiciones conceptuales sino que la toma como motivo para seguir adecuando concepto y realidad. Por eso tampoco puede causar asombro que en el giro "materialista" de la dialéctica Adorno no vea una alternativa a su forma idealista, porque en ambos casos se hace el intento de penetrar el mundo racionalmente; por eso en un pasaje se dice tajantemente que la "forma no idealista" de la dialéctica "ha degenerado entretanto en dogma, [tanto; A. H.] como la idealista en bien cultural" (p. 19).

Pero hay otra reflexión de Adorno relativa al carácter de sistema de la dialéctica positiva que tiene particular importancia para lo que se llamará luego dialéctica "negativa". En un pasaje central de la "Introducción" (pp. 31 y ss.) se encuentra el intento de explicar genealógicamente la tendencia a formar un sistema, es decir, a penetrar dialécticamente la realidad; haciendo una fugaz referencia a Nietzsche (p. 31) Adorno desarrolla aquí propuestas para poder entender este uso totalizador de la dialéctica a partir de ciertos impulsos arcaicos. Lo interesante aquí no es tanto el contenido de esa explicación –que en última instancia desemboca en la tesis, ya defendida en la *Dialéctica de la Ilustración*,[7] de que la necesidad sistémica de conocer la realidad por completo se debe a una "furia" atávica

7 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M., 1969, pp. 188 y ss.

"contra la víctima" (p. 33)–, sino el hecho de su mención exhaustiva, de varias páginas de extensión. Probablemente sea legítimo ver allí una señal de que Adorno concibe esas exposiciones genealógicas como un componente inmanente de su propio método; en ese caso, una dialéctica "negativa", a diferencia de su alternativa positiva, siempre debería hacer el intento de sacar también a la luz las raíces preintelectuales, pulsionales o prácticas de todos los fenómenos intelectuales.[8]

Esta presunción se confirma si ahora nos concentramos en las reflexiones que Adorno dedica al procedimiento de la dialéctica negativa en sí. Hasta ahora, de la contraposición con la dialéctica positiva sólo se puede inferir que la demostración de la insuficiencia de las definiciones conceptuales no se debe evaluar aquí como un déficit a superar sino como el verdadero resultado; en cierto modo, el pensamiento no debe tratar de ir más allá de la constatación de semejante desajuste, sino que debe tratar de sondear qué consecuencias tendrá para su propia posición en el mundo. Por supuesto que este punto de partida presupone alguna presunción sobre la existencia de algo "dado" inmediatamente en términos lingüísticos o intelectuales; sin una premisa de esta naturaleza Adorno no podría afirmar en absoluto que poseemos un conocimiento del desajuste insuperable entre concepto y objeto, entre pensamiento y cosa. Pero por otra parte es inútil buscar en el contexto de la "Introducción" argumentos a favor de esta tesis de gran alcance, discutida permanentemente desde Kant; Adorno parece confiar más bien en la intuición de que, de no presuponer de alguna manera un mundo independiente dado, deberíamos caer en una posición de absoluta inmanencia de nuestras operaciones lingüísticas o intelectuales.[9] Como si no bastara con eso, Adorno va incluso más allá de afirmar algo dado en forma inmediata, entremezclando reiteradas referencias a sus propiedades rudimentarias: este mundo objetivo, que los conceptos no llegan a captar cognitivamente por no bastar, por ser "insuficientes", posee según Adorno el carácter de una suma de lo cualitativamente "individual", "singular" o "heterogéneo" (por ejemplo, pp. 20, 23, 25).

Por supuesto que Adorno es lo bastante cauteloso como para no intentar seguir especificando lo dado que debe presuponerse; no obstante, no queda claro en su argumentación si hay que entender la caracterización de

8 Sobre este programa genealógico opuesto a la dialéctica hegeliana, cf. Christoph Menke, "Geist und Leben. Zu einer genealogischen Kritik der Phänomenologie", en Rüdiger Bubner y Gunnar Hindrichs (eds.), *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*, Stuttgart, 2007, pp. 321-348.

9 Sobre esta problemática, cf. John McDowell, *Mind and world*, Cambridge, MA, 1994 [trad. esp.: *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003].

lo dado como algo cualitativamente individual en el sentido de una delimitación epistémicamente inevitable o de una caracterización ontológica. En todo caso, esto "no idéntico" (p. 24), "no conceptual" (p. 23) antepuesto constituye ahora el primer punto de referencia respecto del cual Adorno explica positivamente la idea de una dialéctica negativa: en sus propias palabras, una vez que se ha abandonado la premisa filosófica de la identidad entre racionalidad y realidad, el pensamiento se encuentra en una relación completamente distinta con el "objeto".

Mucho de lo que Adorno expone en este contexto ya había sido mencionado antes indirectamente o resulta de ello como una consecuencia directa. Si el punto de partida de la dialéctica negativa es la idea de considerar el objeto individual como infinitamente más complejo y heterogéneo que cualquiera de sus conceptos potenciales, eso cambia para Adorno la posición del pensamiento con respecto a su objeto: este último ya no se seguirá subsumiendo mentalmente en un único "esquema" (p. 25), no se lo seguirá cortando categorialmente a la medida de un único criterio, sino que se lo registrará en lo posible en tantos de sus aspectos y cualidades como lo permita el "medio" irrenunciable "de la reflexión conceptual" (p. 25). No es fácil imaginar con mayor precisión qué clase de modificaciones en nuestra postura cognitiva deberían acompañar a un cambio de esa índole. No obstante, si reunimos las diversas formulaciones de Adorno en la "Introducción", si además tenemos en cuenta que a veces muestra una fuerte tendencia a los giros normativos ("dar cuenta de", p. 53), la primera impresión que se impone es que para él se trata aquí de definir virtudes intelectuales o epistémicas: lo que debe modificarse no es la sustancia del proceso de conocimiento en sí ni su dependencia del lenguaje como medio, sino la orientación o postura con la que lo llevamos a cabo; se nos insta a centrar nuestra atención cognitiva no en perseverar en la obtención de resultados sino en registrar con precisión y del modo más completo posible todas las propiedades cualitativas que puede llegar a tener el objeto. Las expresiones de tinte normativo que Adorno emplea para esta virtud epistémica de concentrarse en el objeto son "diferenciación" (p. 55), "no violencia" (p. 53), "precisión" (p. 62) y, reiterada permanentemente en el texto, "experiencia intelectual".

Con esta propuesta de entender el cambio en la relación con el objeto en el sentido de la virtud de una postura más receptiva, abierta a los aspectos, cuadra la vehemencia con la que Adorno critica todos los intentos de darle una base completamente distinta, independiente del lenguaje, al proceso de conocimiento en sí. No sólo aquí en la "Introducción" sino en los lugares más diversos de la obra se recurre al intuicionismo de Bergson

como el ejemplo más destacado de esa superación errónea del modelo clásico de conocimiento: Bergson esbozó con razón y habilidad las insuficiencias del conocimiento conceptual, siempre dependiente de las abstracciones, pero sacó de allí la conclusión totalmente errada de entregar el conocimiento a una fuente irracional, la intuición; porque todo "conocimiento", continúa Adorno con total determinación, "necesita de la racionalidad desdeñada por él [Bergson; A. H.], precisamente para su concreción" (p. 20). Pero si es así, si cada logro cognitivo necesita el medio de la racionalidad lingüística, entonces el cambio en la relación con el objeto sólo puede consistir en aportar un mayor grado de "responsividad", diferenciación y precisión respecto del objeto en el proceso de conocimiento conceptual; y en consecuencia, lo que Adorno dice sobre el rol de lo "no idéntico" en una dialéctica negativa desemboca en la recomendación de una postura intelectual en la que se preste mayor atención al horizonte cualitativo de cualquier objeto.

Ahora bien, del giro negativo de la dialéctica Adorno no sólo saca conclusiones sobre la relación con el objeto, sino también en cuanto al sujeto cognoscente; el cambio en el tipo de relación consigo mismo, que se desprende de haber comprendido que el conocimiento conceptual es insuficiente por principio, es el segundo tema positivo de su exposición. Los cambios que Adorno tiene presentes, por otra parte, son mucho más amplios y complejos que los que expuso en relación con el objeto a conocer; tal vez se deba a la mayor accesibilidad de la experiencia de sí individual que aquí el resultado del análisis sea tanto más diferenciado y productivo. En principio, del hecho de renunciar a la perspectiva de penetrar la realidad conceptualmente se deriva una tendencia al descentramiento de la subjetividad: el sujeto, que ya no cree poder apropiarse conceptualmente del mundo, se sabrá por el contrario codeterminado por éste y por lo tanto deberá perder una parte de la soberanía que se le atribuía hasta ahora. Adorno encuentra una serie de formulaciones distintas para este cambio estructural sugerido (pp. 38, 49, 52), pero todas ellas desembocan en la idea de que con el giro hacia la dialéctica negativa el sujeto pierde su capacidad de asignación autónoma de sentido; en lugar de eso, dado que siempre tiene que presuponer una porción de realidad no comprendida, debe tomar "conciencia de sí como a su vez mediado" (p. 49). Por eso el "descentramiento", una expresión que Adorno no utiliza en la "Introducción", significa aquí dos cosas: por una parte, que el sujeto ya no puede concebirse como centro de la realidad en el sentido de su constitución conceptual; por otra parte, que como consecuencia de esa pérdida debe aprender a entenderse mucho más desde afuera, desde el mundo no mediado por los conceptos.

En el contexto de este segundo significado de "descentramiento" entra también la idea ya mencionada de que, según Adorno, hay un plano de reflexión genealógica que integra permanentemente la ejecución de la dialéctica negativa. Porque en cuanto se lo insta a comprenderse más desde la periferia de su entorno no explorado por los conceptos, el sujeto tiene que tener presente a la vez el origen de sus propios pensamientos "en lo preintelectual" (p. 33), dado que la auténtica fuente de todas nuestras convicciones e ideas está, como Adorno ha afirmado reiteradamente reuniendo a Nietzsche y a Freud,[10] en el plano prerracional de las investiduras pulsionales, las angustias y los anhelos de la primera infancia. En tal sentido, la intuición genealógica de que el origen de nuestras conquistas intelectuales se sitúa en capas bastante profundas de nuestra vida que tienen una dinámica pulsional es un componente inmanente del conocimiento de que todas las operaciones conceptuales son insuficientes por principio.

Pero es el siguiente paso en la argumentación el que constituye el núcleo explosivo de las reflexiones que Adorno dedica al cambio de posición del sujeto en el mundo. Hasta ahora sus consideraciones todavía se movían en un terreno bien familiar: el psicoanálisis y la teoría del lenguaje pusieron en el mundo la idea de un descentramiento del sujeto bastante tiempo antes que Adorno, la idea de la revisión genealógica de nuestras conquistas racionales se remonta a Nietzsche.[11] Pero Adorno supera ahora en mucho las ideas de estas corrientes con la afirmación aparentemente paradójica de que precisamente del descentramiento del sujeto debe seguirse su revalorización como medio decisivo de todo conocimiento objetivo. La sensibilidad del sujeto despojado de poder –ése es el razonamiento– es la garantía epistémica de que las propiedades cualitativas del objeto lleguen a la percepción. Adorno parece pensar esta relación, que constituye el núcleo de su exposición sobre el cambio en la postura del sujeto, del siguiente modo (p. 52): en cuanto el sujeto ha comprendido que no está en condiciones de penetrar racionalmente la realidad, adquiere por la pérdida de la soberanía interpretativa una nueva "libertad" para confiar en sus propias experiencias; porque ahora, una vez relevado de la obligación de unificar sus conocimientos, puede dedicarse de un modo abierto y diferenciado a todos los impulsos sensibles que desencadena en él el mundo, en definitiva incontrolable, de los objetos y acontecimientos; este incremento de diferenciación y sensibilidad lleva a que el sujeto desarrolle la preci-

10 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M., 2001, pp. 224 y ss.

11 Axel Honneth, "Dezentrierte Autonomie", en su *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2000, pp. 237-254.

sión en el registro de sus percepciones que es el presupuesto para experimentar el horizonte cualitativo, "no idéntico", de todos los objetos. De la pérdida de soberanía del sujeto que acompaña al giro hacia la dialéctica negativa se sigue por lo tanto la revalorización de sus experiencias subjetivas como un medio central de conocimiento.

Ahora bien, es claro que Adorno introduce precisamente este argumento para justificar su propio procedimiento de un uso sistemático de las experiencias subjetivas. Si efectivamente sucede que las propiedades cualitativas, esenciales, de la realidad se pueden captar con mayor precisión cuanto más profundamente se registren sus resonancias en la sensibilidad individual, todo conocimiento serio requiere entonces la inclusión metodológica de la subjetividad: "En crasa oposición al ideal de ciencia habitual, la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto. De lo contrario, la experiencia filosófica se pierde" (p. 50). En consecuencia, el método de la dialéctica negativa siempre abarca, además del plano de reflexión genealógica, un plano de argumentación en el que los fenómenos a tratar se exponen a la luz de su efecto sobre la sensibilidad subjetiva de la investigación individual; Adorno está convencido de que es con esa tematización de las experiencias subjetivas que el objeto en cuestión se presenta en su objetividad fáctica, porque de ella también forman parte las propiedades cualitativas a las que tiene acceso la experiencia diferenciada, pero no el concepto esquematizador.

Con esta inclusión de las experiencias individuales ingresa al proceso de conocimiento, obviamente, la posibilidad de la arbitrariedad subjetiva, cuyo peligro también está claro para Adorno. El ideal de objetividad científica parece estar ligado por buenas razones al presupuesto de la neutralización de la subjetividad, porque sólo a través de este tipo de medidas puede garantizarse la verificabilidad general de los enunciados; si desaparece la barrera que frena el agregado de impresiones y sensaciones individuales, el conocimiento pierde según la concepción tradicional su pretensión de verdad, porque se convierte en un mero juguete de las opiniones subjetivas. Contra este ideal de ciencia Adorno hace valer un argumento que obedece a una combinación de reflexiones gnoseológicas y morales (pp. 50 y s.). La reflexión gnoseológica, la de mayor peso, es la que acabamos de ver; dice que de la representación adecuada de un objeto cualquiera forman parte las impresiones y las sensaciones subjetivas que el objeto desencadena en el sujeto del conocimiento. Pero por otra parte también hemos visto que Adorno sólo concede valor cognoscitivo a tales experiencias subjetivas si están suficientemente diferenciadas, son precisas y lúcidas; en consecuencia, sólo puede reconocer la capacidad para el conocimiento ver-

dadero, amplio, en los sujetos que disponen de una sensibilidad acorde a esas pautas. Adorno rechaza con un argumento moral la objeción de que esa limitación social conlleva el peligro de un elitismo "no democrático" (p. 51): aquellos que poseen una capacidad de experimentar refinada, tienen el deber o la misión de nombrar "en representación" (p. 51) las propiedades de los objetos, dadas sólo subjetivamente. Con un cierto sentido para las estilizaciones, este argumento se podría comprender como un alegato en favor de una epistemología advocatoria:

> Aquellos que tuvieron la fortuna inmerecida de no adecuarse perfectamente en su composición intelectual a las normas vigentes [...] deben expresar, con sacrificio moral, en cierto modo en representación, lo que no puede ver, o también no se permite ver por razones de adecuación a la realidad, la mayoría de aquellos por quienes lo dicen. No es criterio de lo verdadero el ser inmediatamente comunicable a cualquiera (p. 51).

Claro que este razonamiento depende de una premisa que no podemos detenernos a examinar aquí: la tesis sociológica de que por una tendencia a la pérdida de personalidad la mayoría de los sujetos ya no son capaces de una experiencia cualitativa, atenta; si se admite el presupuesto insinuado –aunque empíricamente no hay muchos argumentos a favor–,[12] tal vez parezca muy razonable conceder sólo a las personas con suficiente sensibilidad el derecho a articular en calidad de representantes contextos de la realidad accesibles sólo a la experiencia diferenciada.

Con esta referencia al valor epistémico de las experiencias privilegiadas queda recorrido el círculo de implicaciones que Adorno ve conectadas con el giro hacia la dialéctica negativa. En cuanto se ha comprendido la insuficiencia de las definiciones conceptuales, con el cambio en la representación del objeto y el descentramiento del sujeto cambia al mismo tiempo la relación de conocimiento en su conjunto: el sujeto consciente de su origen "preintelectual", natural, confiará tanto en sus propias experiencias con el ambiente como para poder percibir los múltiples aspectos de significado de objetos que hasta entonces, bajo el imperio de la dialéctica positiva, habían permanecido en las sombras tras las parcializaciones conceptuales.

12 Cf. al respecto Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., 1989, cap. 3.

III

Ahora bien, del giro hacia la dialéctica negativa Adorno no sólo deriva consecuencias para redefinir la relación de conocimiento, sino también sobre la forma de exposición de la filosofía en general; las reflexiones que dedica a este complejo relativo al estilo de la argumentación filosófica constituyen en conjunto la tercera tesis que se puede hallar en el texto de la "Introducción". Son sobre todo dos los temas que Adorno discute en los pasajes relevantes en este contexto: por una parte se ocupa del lenguaje que debe elegir una autocrítica de la filosofía que ha adoptado la forma de la "dialéctica negativa"; por otra, se ocupa de la forma en que debe llevarse a cabo esa teoría. Para resolver ambos problemas, el texto de la "Introducción" también tiene sus conceptos clave correspondientes que permiten mantener la visión de conjunto: el título al que se recurre para el lenguaje de la "dialéctica negativa" es "Expresión y rigor" (p. 29), mientras que el nombre de la forma de exposición es "Análisis modelo" (p. 39).

Ya la vinculación de los dos conceptos opuestos de "expresión" y "rigor" evidencia que Adorno intenta definir el carácter de su lenguaje filosófico partiendo del mismo principio que también guiaba sus reflexiones sobre el conocimiento. Así como la resonancia del objeto en la experiencia subjetiva debe formar parte de todo verdadero conocimiento, en opinión de Adorno tampoco en el lenguaje filosófico debe faltar el elemento de lo subjetivo; si se lo vivencia "con profunda sensibilidad" (p. 29), el objeto obliga al sujeto a una reacción afectiva, que queda expuesta en el plano expresivo del lenguaje, en la "expresión". Por otra parte, este factor expresivo no debe conseguir predominar en el lenguaje filosófico, porque entonces degenerará según Adorno en mero portador de "visiones del mundo"; su elemento expresivo requiere más bien un afán de exactitud teórica, representado en el texto por el concepto de "rigor", que lo controle permanentemente. Adorno considera por lo tanto que la filosofía encuentra el lenguaje adecuado cuando la sensación subjetiva todavía resuena en el concepto elegido sin menoscabar su capacidad de definir los fenómenos con exactitud; y la formulación a la que recurre para este ideal estilístico habla en consecuencia de una síntesis de "expresión y rigor". Una cuestión que no discutiremos aquí es si el propio Adorno satisface en el lenguaje de su "dialéctica negativa" las pretensiones esbozadas, es decir si en su terminología consigue efectivamente fusionar contenido expresivo y determinación objetiva; pero lo que está fuera de toda duda es que en el texto que sigue siempre trata de poner al descubierto en los conceptos centrales de la tradición filosófica los contenidos expresivos que testimonian qué afectos emocionales han entrado en ellos.

En cierto modo esta última referencia ya dice algo también sobre la forma de exposición en la que Adorno quisiera presentar el desarrollo de su *Dialéctica negativa*. Hasta ahora sólo sabemos por la "Introducción" qué niveles de reflexión debe poder contener una dialéctica que ha sufrido tal transformación; y durante la lectura naturalmente nos hemos dado cuenta de que aquí no se procede según la forma habitual de presentación lineal de argumentos sino en la forma singular de una elipse, de modo que todas las reflexiones expuestas parecen estar igualmente cerca de un centro intelectual. Pero la "Introducción" sólo tiene la función de transmitir un adelanto de la idea de una "dialéctica negativa"; es posible que obedezca a otros principios de exposición completamente distintos de los que se supone que subyacen a la parte principal del libro, la ejecución del programa. ¿Cómo se imagina entonces Adorno la realización de una autocrítica de la filosofía que tenga la forma de una "dialéctica negativa"?

La idea que guía a Adorno para responder esta pregunta es la del "análisis modelo" o del "modelo de pensamiento" (p. 39). Ambos conceptos dicen en principio que se debe mostrar en "modelos" cómo se da el proceso de una dialéctica negativa; y "modelo" seguramente quiere decir aquí que se mostrará en casos ejemplares de ideas filosóficamente centrales lo distinto que resulta el fenómeno expresado en ellas si no se lo explora con el criterio de la mediación conceptual total sino siguiendo el hilo conductor de la insuficiencia conceptual. Por otra parte, en el texto no queda muy claro cómo hay que imaginarse la ejecución de estos análisis modelo en detalle; sólo se dan pocas indicaciones que puedan entenderse como explicaciones de un procedimiento concreto (pp. 39 y s.). Es probable que también aquí Adorno siga otra vez la máxima hegeliana según la cual los principios del método subyacente sólo pueden revelarse en la ejecución misma. Por otra parte, si recordamos lo dicho hasta aquí se puede reconocer al menos a grandes rasgos lo que puede esperarse de estos análisis modelo como forma de ejecución de la "dialéctica negativa". En tanto autocrítica de la filosofía, jamás se inician en un fenómeno en sí sino siempre en la formulación que de él se ha transmitido en la filosofía; en tales ideas se expresa cómo ha sido mediado conceptualmente un determinado fenómeno en el pensamiento sistemático, y por eso es que conforman el punto de partida ejemplar de una dialéctica que procede negativamente. Siguiendo las síntesis conceptuales con que el fenómeno en cuestión ha sido definido en el sistema filosófico, hay por lo menos dos lugares en los que el método crítico tiene que trascender las definiciones tradicionales en dirección a los componentes que están más allá del concepto, a lo no idéntico: en primer lugar, el análisis que se inicia en forma negativa puede remontar las media-

ciones conceptuales de un fenómeno hasta el punto en el que sale a la luz genealógicamente su arraigo en formaciones reactivas y en investiduras pulsionales "preintelectuales"; de este modo puede quedar claro que las ideas filosóficas no pertenecen a una esfera independiente, autárquica, de las producciones racionales humanas, sino que se deben al movimiento inicial de impulsos naturales del ser humano en un lugar hasta ahora no comprendido. En segundo lugar, el procedimiento crítico puede rastrear las mediaciones conceptuales de un fenómeno hasta el punto en el que sus propiedades cualitativas empiezan a perfilarse en las resonancias de la experiencia subjetiva; también de esta manera queda claro en qué medida las definiciones tradicionales han recortado, por su reducción a lo conceptual, los márgenes no susceptibles de mediación de los fenómenos.

Tomados en conjunto, estos dos movimientos trascendentes constituyen probablemente el inventario básico de lo que Adorno llama "análisis modelo": mostrar en el caso particular de algunas ideas centrales de la tradición filosófica en qué medida las definiciones conceptuales no dan cuenta del fenómeno aludido porque niegan tanto su origen en una situación de satisfacción originaria de pulsiones como sus cualidades accesibles sólo desde lo subjetivo. Por eso en su ejecución la "dialéctica negativa" se limita a yuxtaponer este tipo de modelos de pensamiento; es, como dice Adorno, "un ensamble de análisis modelo" (p. 31). Por otra parte, con la realización de estos análisis se despliega a la vez una intención normativa, cuyo contenido Adorno describe en su "Introducción" con el concepto de "reconciliación": porque en tanto intenta tematizar indirectamente en los fenómenos lo que éstos perdieron "al ser aprontados como objetos" (p. 31), el ejercicio de la "dialéctica negativa" "repara en los fragmentos" (p. 31) la injusticia que sufrieron por el pensamiento identificatorio. En ese sentido –así habrá que entender aquí a Adorno–, la realización de una autocrítica dialéctica de la filosofía siempre es también la práctica de una justicia restitutoria.

El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia

Sobre la "Crítica de la violencia" de Benjamin

Como muchos textos de Walter Benjamin, también este artículo es de una sutileza que confunde profundamente, porque parte de una cuestión objetiva, directamente académica, y en el transcurso de la argumentación se produce un pasaje casi imperceptible hacia las especulaciones religiosas. Escrito entre fines de 1920 y principios de 1921,[1] en un momento en que el autor, que tenía entonces 28 años, todavía estaba muy influido por la lectura de *El espíritu de la utopía* de Bloch,[2] el estudio parece abocarse a una cuestión que inquietó y ocupó a muchos contemporáneos inmediatamente después de las revoluciones en Rusia y Alemania: ¿a qué tipo de legitimidad podía aspirar la violencia –ése fue el principal desafío de la teoría del derecho y la filosofía política en los comienzos de la República de Weimar– que había estallado en los levantamientos revolucionarios más allá de todos los contextos de fundamentación del derecho público? Pero Benjamin no se atiene al círculo restringido de los problemas que toca esa pregunta, todos más o menos relativos a la filosofía del derecho, sino que lo trasciende después de unas pocas páginas en dirección a una problemática muy distinta, que él llama "de filosofía de la historia" (p. 182).[3] Es evidente que su verdadero tema no es el lugar de la violencia en el derecho moderno; tampoco se dedica en lo que sigue simplemente a la cuestión de la violencia del derecho, cuestión que más bien da por respondida en sentido afir-

1 Sobre la génesis del texto, cf. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. II/3, pp. 943-945.

2 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Frankfurt/M., 1996, vol. 2, 1919-1924, pp. 44, 46 y s., 57, 62, 67, 72 y s., 74 y s.

3 La indicación de las páginas en el texto remite en lo que sigue a Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. II/1, pp. 179-203 [trad. esp.: "Para una crítica de la violencia", en su *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991].

mativo; en rigor, le preocupa una fuente y forma de la violencia que es de una índole tan subversiva que puede poner fin a la institución violenta del derecho en su conjunto. Para Benjamin, como causa y origen de esa violencia transformadora sólo entra en consideración –como pronto lo revelará el texto– el dios de la tradición monoteísta, de la tradición judeocristiana; por eso es que también el artículo "Para una crítica de la violencia", igual que muchos escritos anteriores y posteriores, es un tratado de filosofía de la religión.

Los comienzos intelectuales del artículo se ubican en el período en el que Benjamin, tras haber concluido con éxito su tesis de doctorado, tenía como principal preocupación encontrar un rol adecuado en la vida intelectual de Alemania. Tanto el cambio frecuente de lugar de residencia (en 1919 vivía todavía en Berna, el invierno siguiente vivió en Viena, y desde allí vuelve a Berlín en 1920) como la inestabilidad en su vida profesional hacen que los proyectos de trabajo del reciente doctor no permitan reconocer claramente hacia adónde apuntan. Tan abierto a las más dispares impresiones culturales como lo seguiría estando el resto de su vida, Benjamin trabaja en una reseña minuciosa, que lamentablemente se ha perdido, de *El espíritu de la utopía*, redacta el escrito "Destino y carácter"[4] durante unas breves vacaciones en Lugano, y probablemente está empezando a considerar la posibilidad de fundar una revista.[5] De todos modos, de la pluralidad de actividades también parece haberse desprendido un proyecto amplio, más compacto, cuyo tema principal debía ser la política; en todo caso Benjamin informa en cartas a su amigo Gershom Scholem sobre estos planes de trabajo, también hace referencia a los primeros borradores y da a conocer en las ocasionales menciones de libros a leer los contornos intelectuales del conjunto.[6] Sin embargo, de los tres manuscritos sobre los que Benjamin informa a Scholem en el contexto de este proyecto se ha conservado uno solo por haber sido publicado, el artículo "Para una teoría de la violencia"; los otros dos textos, el primero de los cuales, un texto breve, se supone que estaba dedicado a la relación entre "Vida y violencia", y el segundo, más extenso, a la "Política", pueden considerarse perdidos.[7]

Para responder a la pregunta sobre el interés teórico que movió a Benjamin a redactar su artículo, es necesario echar un vistazo a su autocon-

4 Walter Benjamin, "Schicksal und Charakter", en su *Gesammelte Schriften*, vol. II, pp. 171-179 [trad. esp.: "Destino y carácter", en su *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967].

5 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. 2, pp. 182 y ss.

6 *Ibid.*, pp. 109, 119, 127.

7 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II/3, p. 943.

cepción intelectual de ese momento. De Gustav Wyneken, modelo y maestro de la época del Movimiento de la juventud, el estudiante Benjamin se había separado ya definitivamente por razones políticas a comienzos de la Primera Guerra Mundial; el lugar central que antes había ocupado el pedagogo reformista en su red de comunicación intelectual lo ocupa ahora sin duda la poderosa figura de Gershom Scholem. Pero ni la separación de Wyneken ni el giro de Benjamin hacia la izquierda política que acompañó a esa separación ocasionaron un abandono del "decisionismo religioso"[8] que había marcado su juventud intelectual; siguió creyendo que sólo se puede oponer resistencia a la caída del presente en el puro pensamiento utilitario si se puede demostrar de manera creíble la presencia intramundana de un ser sin finalidad, divino. Si bien los dos motivos que confluyeron en esta crítica cultural con fondo religioso recibieron frecuentes reacentuaciones durante la época de estudiante de Benjamin, siguieron siendo como tales los puntos fijos de su pensamiento. La dedicación a la realidad social, principalmente al estado de la cultura, lo había llevado por un lado a la convicción de que el mal esencial de la sociedad contemporánea está en tratar todos sus asuntos utilizando como único criterio el cálculo de fines y medios. A este diagnóstico se le oponía por otro lado la intuición terapéutica de que sólo es posible detonar esta situación de instrumentalización identificando formaciones culturales que en su autorreferencialidad reflexiva se asemejen a Dios por su sustracción soberana a toda finalidad.[9] Es este segundo motivo el que explica la llamativa inconstancia que caracteriza el pensamiento del joven Benjamin mucho más allá de su época de estudiante; la fijación en la idea de esperar únicamente de las esferas que son un fin en sí mismas, y por lo tanto sagradas, una superación de la rigidez del presente, tiene que haberlo impulsado al intento reiterado de aprehender una esfera con esas características. Lo primero que se le abrió al joven autor por el camino descrito fue el lenguaje como un medio que podía tener rasgos de autorrevelación divina, antes de que se dedicara a la literatura y la crítica literaria y encontrara allí características similares; y es más que mera especulación si ahora suponemos que el campo de la política es la tercera estación en la que Benjamin se detuvo en este viaje intelectual.

Esta vaga suposición puede acotarse más si se toma en cuenta de qué ámbito es la bibliografía en la que Benjamin se concentró tras la Primera Guerra Mundial. En las cartas que dirigió regularmente a sus amigos

8 Margarete Kohlenbach, *Walter Benjamin. Self-reference and religiosity*, Basingstoke, Hampshire, 2002.

9 *Ibid.*

Gershom Scholem y Ernst Schoen entre 1918 y 1921, además de obras literarias y *El espíritu de la utopía* de Bloch, se mencionan otros tres autores cuya esfera de acción estaba más o menos en el área de la teoría política: Charles Péguy,[10] Georges Sorel[11] y Erich Unger.[12] Si este último ha quedado prácticamente olvidado en la actualidad, los escritos de los otros dos tienen hasta hoy una importancia que no es sólo histórica. Péguy, primero socialista, luego católico de orientación patriótica, alcanzó incluso una fama tardía en los últimos tiempos porque sus aportes relativos a ese campo se consideran componentes valiosos de una teoría de la importancia pública de la religión;[13] con Sorel, cuyos escritos despertaron un interés parejo durante todo el siglo xx, mantuvo durante un tiempo un vivo contacto, fundado en el entusiasmo compartido por la energía heroica de las masas.[14] La tendencia a mantener el concepto de política lo más lejos posible de toda idea de prosecución de un interés para poder dotarlo del potencial de la producción radical de nuevos órdenes intelectuales y morales aúna el círculo de libros de estos tres autores que Benjamin leyó con entusiasmo. No obstante, entre los distintos autores se perfilan diferencias notables con respecto a qué puede considerarse como fuente de semejante fuerza explosiva de lo político: en Sorel son representaciones concretas de un futuro justo las que, en tanto energía revolucionaria, dan alas a la acción política;[15] en cambio Péguy visualiza esos recursos más bien en la experiencia místico-religiosa.[16] Pero siguiendo una formulación lograda de Isaiah Berlin, se puede afirmar que los tres autores, a pesar de todas las diferencias, coinciden en un "antiutilitarismo"[17] que intenta comprender lo político más como expresión de una moral visionaria que como medio para un fin; y tiene que haber sido esta intención común de desenganchar la política del esquema de medios y fines lo que despertó tanto interés en Benjamin tras el fin de la Primera Guerra Mundial.

Por supuesto que su entusiasmo por estos escritos políticos no tiene por qué haberse limitado al frente común contra el utilitarismo. En la misma línea que las especulaciones a las que había tendido Benjamin a fines de

10 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. II, pp. 45, 94 y s., 101.
11 *Ibid.*, pp. 101, 104.
12 *Ibid.*, p. 127.
13 A. E. Pilkington, *Bergson and his influence*, Cambridge, 1976, pp. 27-90.
14 Marjorie Villiers, *Charles Péguy. A study in integrity*, Nueva York, 1965, cap. X.
15 Georges Sorel, *Über die Gewalt* [1920], Frankfurt/M., 1981, cap. 4 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976].
16 Marjorie Villiers, *Charles Péguy*.
17 Isaiah Berlin, "Georges Sorel", en su *Wider das Geläufige*, Frankfurt/M., 1982 [trad. esp.: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, FCE, 1992].

1918 en su "Programa de la filosofía futura",[18] se hallaba el intento de estos tres autores de localizar el carácter no utilitario de lo político en un ámbito de la experiencia con rasgos claramente metafísicos. Ya sea en la conciencia mítica de Sorel, en la vivencia mágica de Péguy o en la "atmósfera metafísica"[19] de Unger, en todos ellos la forma auténtica de acción política siempre debía estar arraigada en una experiencia que interrumpía abruptamente la continuidad de la vida social haciendo aparecer algo hasta entonces desconocido; y los tres autores también coinciden bastante en la convicción de que este algo nuevo debe poseer el perfil conceptual de un orden social y moral radicalmente distinto. Es casi impensable que Benjamin no haya percibido este concepto político de lo extraordinario como una oportunidad de indagar ahora también el campo de lo político en busca de los rasgos generales de una finalidad en sí de carácter religioso; la idea de quebrar toda finalidad, la religadura con una experiencia que permita acceder al mundo, el salir del continuum histórico, todo esto se reunía tan directamente en este concepto metafísico de lo político que tenía que parecerle a Benjamin una base adecuada para expandir objetivamente su interés.

Por otra parte, el compromiso con los tres autores mencionados sólo explica en qué clase de concepto de política quería concentrarse Benjamin en su proyecto, pero no por qué creyó en aquel período posterior a la Primera Guerra Mundial que debía dedicarse al campo de lo político. Ni el trabajo sobre el carácter de revelación religiosa del lenguaje ni los estudios sobre la estructura autorreferencial de la crítica literaria habían alcanzado hasta entonces, se podría decir, un cierre satisfactorio, logrado; por eso también en su correspondencia de los años inmediatamente posteriores a la guerra, Benjamin deja entrever en diversas ocasiones su intención de seguir trabajando lo antes posible en una de las dos líneas de investigación. Sin embargo, parece haber postergado en gran medida estos planes por un período de dos años para poder dedicarse preponderantemente al proyecto sobre política. En todo caso, la disciplina y la energía que invierte en 1919 y 1920 en trabajar en el nuevo campo temático supera en mucho a la que dedica en el mismo período a las dos áreas de estudio más viejas. Para explicar este desplazamiento bastante repentino del eje de trabajo probablemente sólo se pueda recurrir a circunstancias de la biografía intelec-

18 Walter Benjamin, "Über das Programm der kommenden Philosophie", en su *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, pp. 157-171.

19 Erich Unger, *Politik und Metaphysik* [1921], Würzburg, 1989, p. 38; cf. también Margarete Kohlenbach, "Religion, experience, politics: On Erich Unger and Walter Benjamin", en Margarete Kohlenbach y Raymond Geuss (eds.), *The early Frankfurt school and religion*, Hampshire, 2005, pp. 64-84.

tual, que por su naturaleza dejan mucho margen para las especulaciones: con la vivencia del estallido y el fracaso de la revolución de 1918, con la conciencia, impulsada por Scholem y desde entonces creciente, de la urgencia de la cuestión de Palestina, y por último con la experiencia inevitable de las consecuencias pauperizantes del modo de economía capitalista, había crecido en Benjamin, se podría suponer, la convicción de que la salida de la patología de la sociedad actual sólo era posible concentrándose en una redefinición radical de la acción política; dicho brevemente: el eje de sus intereses de investigación se había desplazado al campo de la política porque sólo en esta esfera colectiva parecía posible movilizar las energías suficientes para detonar con ciertas perspectivas de éxito las condiciones de vida inmovilizadas.

La piedra de toque de esta explicación es, por supuesto, si ya en esos años tan tempranos Benjamin efectivamente estaba convencido de que su opción por una renovación del mundo alimentada por lo religioso requería religarse con la acción colectiva como medio. En su juventud Benjamin había estado muy imbuido de ideas relativas a una praxis colectiva, porque había compartido con Wyneken la opinión de que sólo una juventud educada en la religión del arte, es decir un "movimiento social" cabal, podía derribar el pensamiento utilitarista existente; pero este concepto de lo "colectivo" estaba tan inequívocamente teñido de rasgos de aristocracia intelectual que no podía aproximarse seriamente al horizonte común de asociaciones de la idea de acción política. Pero al dedicarse a la política como tema de investigación Benjamin parece haber abandonado repentinamente todas estas tendencias al elitismo cultural; porque ahora, cinco años antes de conocer a Asja Lacis, diez años antes de conocer a Bert Brecht, son masas proletarias las que pueblan de golpe el mundo imaginario que tiene presente con el concepto de praxis colectiva. Para este cambio profundo en su pensamiento, de la pluralidad de impulsos externos e internos se puede destilar la influencia de *El espíritu de la utopía* de Bloch; por ambivalente que haya sido la reacción de Benjamin ante el libro, publicado en 1918 (como hemos dicho, el manuscrito de la reseña lamentablemente se ha perdido), tiene que haberle causado una impresión tan duradera, a juzgar por todos los testimonios existentes, que no puede no haber afectado su mundo de representaciones. Entre las muchas ideas que habrán impresionado especialmente a Benjamin, que tenía entonces 26 años, de este escrito intelectualmente desbordante y redactado en tono expresionista, hay que mencionar en primerísimo lugar la carga escatológica del concepto marxista de revolución; esta reinterpretación traía aparejada una localización social de las esperanzas y las energías religiosas que hacía aparecer al proletariado prác-

ticamente como la avanzada intramundana del retorno de Dios.[20] El efecto que esta sacralización de las masas obreras habrá tenido entonces sobre Benjamin puede reconocerse ya en el hecho de que nunca más en su vida haya abandonado el núcleo de esa sacralización; en el futuro, cada vez que hable del despertar de la conciencia de clase del proletariado, resonará algo del tono religioso que probablemente encontró por primera vez en *El espíritu de la utopía*. Esta idea de Bloch parece en todo caso haber suscitado una aprobación tan apasionada en Benjamin que colocó la piedra fundamental para que se desplazara su campo de percepción social: mientras que hasta entonces sólo había podido imaginarse una puesta en práctica de los impulsos religiosos de su crítica cultural como reeducación pedagógica y reforma educativa, con el proletariado entra ahora en su pensamiento una dimensión social que permite pensar mucho más en una praxis política, de transformación institucional. Es el giro que se inicia de ese modo el que debe haber dado origen en Benjamin al plan de ocuparse de la política como tema; Benjamin lleva a cabo ese plan al cerciorarse, sirviéndose de los textos de Péguy, Sorel y Unger, de la posibilidad de descubrir en lo político la estructura de una finalidad en sí de carácter religioso.

Ahora bien, el artículo "Para una crítica de la violencia" sorprende por otro lado porque en general parece dedicarle poca atención al fenómeno de la política como tal. El primer plano del análisis está definido más bien por los dos conceptos que en sentido tradicional aparecen en cada uno de los extremos opuestos de cualquier análisis sensato de lo político: si se sigue la tradición moderna, toda política racional encuentra su límite en la "violencia" y tiene en cambio su punto de partida legítimo en el "derecho". En su artículo, Benjamin intenta nada menos que invertir exactamente los polos de ambos conceptos en cuanto a su significado, de modo que la "violencia" aparece como fuente y base, y el "derecho" en cambio como término de la política. La función que se persigue con esta reinterpretación es la de poder interpretar la política como un acontecer en sí sin finalidad, desvinculado de toda meta humana, y en ese sentido "religioso".

MÉTODO Y PLANTEO DE LA CRÍTICA

Una de las posibilidades que se ofrecen de descifrar la argumentación compleja, sumamente difícil, de Benjamin en el presente estudio consiste en

20 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* [1918, 2ª ed. 1923], Frankfurt/M., 1964, pp. 293-317.

partir del último párrafo. Por más que el autor no haya tenido la intención de elaborar allí un resumen a la manera tradicional, este párrafo ofrece una suerte de conclusión sumaria con respecto a los objetivos y la realización. "La crítica de la violencia", dice con una sencillez estatuaria la oración que introduce el último párrafo, "es la filosofía de su historia" (p. 202). Cada una de las palabras tiene aquí, como siempre en Benjamin, el mismo gran peso. Ya el título general dice que el estudio se aproximará al fenómeno de la violencia con una intención crítica; a Benjamin le gustaba emplear el concepto de "crítica" para designar el carácter de sus trabajos –no pocas veces el concepto aparece en un lugar destacadísimo en los pasajes programáticos–,[21] jugando abiertamente con la herencia de la filosofía crítica de Kant. Pero la diferencia con Kant consiste en que desde un principio Benjamin consideró demasiado estrecho el espectro de experiencias para el que aquél había hecho a medida su crítica del conocimiento; una apertura de la mirada a experiencias que no cabían en el magro esquema de oposición de un sujeto epistémico y su objeto debía ampliar el campo de la crítica del conocimiento de tal manera que también pudieran formar parte legítimamente contenidos de conciencia comunicativos, e incluso religiosos.[22] Para el proyecto de una crítica "de la violencia" esto en principio sólo significa que el análisis crítico no debe dejarse inducir aquí a juzgar el fenómeno únicamente bajo los aspectos que permite destacar el reducido concepto de experiencia en Kant; en ese sentido, en la "violencia" también hay que tener en cuenta el plano de la experiencia que no cabe en el esquema clásico de sujeto-objeto, sino que excede su instrumentalismo en una u otra dirección. Lo que por otra parte no queda claro en este contexto es qué alcance tiene para Benjamin el concepto de "violencia". La única definición que da, una definición breve, restrictiva, que supuestamente vale para todo el resto del texto, está directamente al comienzo del estudio, en la segunda oración; allí se lee que "una causa eficiente cualquiera" se convierte en "violencia en el sentido exacto de la palabra siempre que intervenga en una situación moral" (p. 179). Aquí Benjamin vincula estrictamente el uso del concepto al presupuesto de que se produz-

21 Uwe Steiner, "Kritik", en Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt/M., 2000, pp. 479-523.

22 Walter Benjamin, "Über das Programm der kommenden Philosophie"; Uwe Steiner, "Kritik", pp. 480-489; Axel Honneth, "Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin", en su *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, nueva ed. aumentada, Frankfurt/M., 2000, pp. 93-113.

can modificaciones en la praxis de vida del ser humano: sólo se considerará "violencia" lo que actúa con poder coercitivo sobre las condiciones de interacción de las personas de tal modo que éstas sean afectadas moralmente. A primera vista no queda totalmente claro dónde traza los límites Benjamin con esta definición: la violencia masculina, que Benjamin parece excluir de su texto, queda generalmente dentro de los límites de las relaciones familiares privadas, pero también ella tiene un efecto transformador sobre la situación moral de los géneros. Igualmente problemático es el caso de las causas naturales, como un terremoto o la erupción de un volcán, que en la magnitud adecuada también pueden ejercer un efecto coercitivo sobre la situación moral de una comunidad, sin que Benjamin las incluya como "fuerzas" en lo que sigue de su texto. Teniendo en cuenta esas deshilachaduras, evidentemente hay que entender la definición de Benjamin más estrictamente en el sentido de que sólo se conciben como "violencia" los poderes coercitivos que no sólo intervienen "en una situación moral" sino que en sí mismos también están dotados de vigencia moral; en consecuencia, Benjamin se limita en su estudio al análisis de formas de violencia que tienen suficiente legitimidad moral para poder imponer a su vez transformaciones morales en una sociedad.

Por otra parte, con esta explicación del concepto todavía no se dice nada respecto de cómo se realiza en términos metodológicos la "crítica" de una "violencia" concebida moralmente; la ligera alusión a Kant, sugerida menos por el mero concepto de "crítica" que por el escrito sobre la "filosofía futura", redactado con anterioridad,[23] no ayuda mucho, porque de hecho su crítica sólo estaba dedicada a esferas del conocimiento, no a las formaciones sociales. La breve respuesta de Benjamin a la cuestión metodológica de una crítica de la violencia dice lacónicamente que es "una filosofía de su historia" (p. 202).

Ya en la segunda oración del último párrafo se explica brevemente qué significa la idea de que una crítica de la violencia sólo puede realizarse en forma de una filosofía de la historia dedicada a ella; si a esta concisa fundamentación se le agrega además el pasaje del texto en el que Benjamin había hecho referencia antes a la necesidad de un examen desde la filosofía de la historia (pp. 181 y s.), resulta la siguiente argumentación, que no carece de plausibilidad. Toda "crítica" tiene que asumir la tarea –parece querer decir Benjamin en principio siguiendo a Kant– de juzgar el "valor" de las "pautas" o "distinciones" que son determinantes en el campo de estu-

23 Walter Benjamin, "Über das Programm der kommenden Philosophie", *Gesammelte Schriften*, vol. II, pp. 157-171.

dio que ella investiga; ahora bien, sólo puede llegar a esa postura "diferenciadora" o, como también dice, "determinante" (p. 202), si no persigue solamente el uso ("aplicación", p. 181) que se ha hecho de esas pautas o distinciones a lo largo de la historia del área en cuestión; porque si la crítica se limitara a eso, es decir si sólo registrara los "datos temporales" de la aplicación de una pauta específica del área, podría contribuir al análisis de su "sentido" interno (p. 181), pero no avanzar hacia el juicio de su valor. Para juzgar una pauta dada es necesario más bien encontrar una "perspectiva" (p. 181) externa a la "esfera de su aplicación", desde donde se arroje una "luz" sobre la esfera entera (p. 181). Esta perspectiva puede ofrecerla únicamente la filosofía de la historia, que está en condiciones de poner a distancia el "vaivén [...] en las formas" (p. 202) de la esfera, de tal modo que permite ver sus variaciones como principio de una única "época histórica" (p. 202); porque con la idea de que una determinada pauta es expresión o producto de una época limitada, surge ahora la perspectiva de una trascendibilidad de lo dado, de algo "nuevo" (p. 202), desde donde se pueda juzgar adecuadamente el valor de las subdivisiones y los criterios específicos de la esfera.

Antes de trasladar esta argumentación a la esfera particular de la violencia siguiendo el hilo conductor del párrafo final, es probable que tenga sentido revisar una vez más, prescindiendo de la letra del texto, el alegato reconstruido hasta aquí a favor de un examen desde la filosofía de la historia. La naturalidad con la que Benjamin remite aquí la tarea de juzgar las pautas y las distinciones predominantes de una esfera determinada a la filosofía de la historia obedece probablemente al modelo de la *Teoría de la novela* de Georg Lukács;[24] pero por supuesto que en las formulaciones de Benjamin también se cuelan las especulaciones de Fichte y de Schelling sobre la filosofía de la historia, en las que ya se había apoyado Lukács para caracterizar la novela tipológicamente como forma que expresa la "era de la pecaminosidad absoluta".[25] Desde el punto de vista metodológico, lo significativo en este tipo de filosofía de la historia es que parece permitir realizar una evaluación negativa del presente sin apoyarse expresamente en un juicio de valor; la remisión a pautas normativas es sustituida aquí por la construcción de un pasado o un futuro que es caracterizado como tan logrado o tan exento de males que ofrece una perspectiva privilegiada, desde la que se pueden reconocer los rasgos "verdaderos", negativos, de la propia época. En la tradición de la filosofía de la historia en la que evidentemente se apoya

24 Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* (1929), Darmstadt/Neuwied, 1988 [trad. esp.: *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1971].

25 *Ibid.*, p. 12.

Benjamin para argumentar, esta estructuración de la historia en distintas épocas es posibilitada por la suposición de un dios que se ha retirado o apartado del mundo humano para regresar a él en un futuro no especificado; el presente se entiende siempre como la época intermedia en la que por la ausencia de Dios impera un estado de "corrupción" (Schelling) o de "pecaminosidad" (Fichte) que los sujetos humanos, por otra parte, no pueden ver como tal.[26] En ese sentido, la adopción metodológica de una perspectiva que históricamente se encuentre afuera de ese contexto de ofuscación es el presupuesto que se necesita desde la teoría del conocimiento para juzgar el "valor" real de todas las instituciones y las prácticas del presente.

Por problemáticos que puedan parecernos actualmente estos supuestos básicos relativos a la filosofía de la historia, para Benjamin constituyen sin duda en su artículo la base teórica en la que puede fundar su crítica de la violencia. La referencia a la "perspectiva" externa que hay que adoptar para poder juzgar el "valor" de las pautas específicas de una esfera contiene por lo tanto la exhortación a colocarse en un momento de la historia que se encuentre más allá del contexto de ofuscación del presente; porque sólo desde esa atalaya trascendente se puede reconocer efectivamente dónde fracasan o fallan las pautas o distinciones practicadas actualmente. Por consiguiente, dado que la esfera que él quiere estudiar es la de la "violencia", Benjamin tiene que tratar de caracterizar desde una perspectiva externa la singularidad de las pautas que predominan en el presente en el marco de esa esfera; y ya en las frases que siguen inmediatamente a la apertura del último párrafo, que tiene un carácter más bien metodológico, Benjamin informa sobre la hipótesis que guía su estudio: las pautas y las distinciones determinantes hoy en día para el tratamiento de la violencia provienen todas de la institución del derecho, que a su vez está sujeta al esquema conceptual de medios y fines.

Por otra parte, en el último párrafo de su texto Benjamin sólo aclara con algunos conceptos centrales qué significa en detalle ese enunciado fundamental; pero las definiciones que utiliza son tan relevantes para el análisis entero que sirven como un buen hilo conductor para el resto de la reconstrucción. Primero Benjamin subraya su convicción de que en el presente la violencia sólo puede ser tematizada bajo la forma del derecho, nom-

26 Sobre esta tradición, cf. Jürgen Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes", en su *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M., 1963, pp. 108-161 [trad. esp.: "Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios", en su *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987].

brando las dos únicas formas de la violencia que pueden tematizarse en su época como dimensiones morales: "Una mirada dirigida sólo a lo inmediato puede garantizar a lo sumo un vaivén dialéctico en las formas de la violencia como instauradora y como conservadora del derecho" (p. 202). Aquí ya se encuentran dos de los tres o cuatro conceptos sobre los cuales descansa toda la argumentación de Benjamin como si fueran pilares: en la "época" presente parece haber únicamente dos formas de violencia, ambas íntimamente vinculadas con la institución del derecho: por un lado la de la instauración del derecho, por otro la de su conservación. Como veremos, esta tesis contiene para Benjamin tanto un enunciado sobre la particularidad estructural del derecho como sobre las limitaciones de la violencia en el presente: en relación con el derecho debe decirse que, contra su propia presentación oficial, depende estructuralmente del empleo del poder coercitivo, porque su institucionalización ("instauración") y reproducción ("conservación") sólo puede garantizarse con la amenaza o el ejercicio de la violencia; y en relación con el fenómeno de la violencia en sí, la tesis dice que los actos violentos en la época actual sólo pueden ser pensados en el sentido estricto de una función del derecho.

Unas pocas frases después de estas definiciones se encuentra por último el tercero de los conceptos en que se apoya basalmente el análisis de Benjamin. La idea comienza con un paso en dirección al acto de trascender la época actual, al hacer referencia a la posibilidad de quebrar el imperio del derecho; en tal situación –insinúa Benjamin aquí– la violencia ya no estaría sujeta al esquema de medios y fines del derecho, sino que poseería la forma "pura" de una creación "divina". También este tercer concepto, el de la violencia "pura", entra en el contexto del último párrafo naturalmente sólo como recuerdo del análisis desarrollado antes y por eso sólo se lo explica una vez más en pocas palabras; de allí se desprende que el atributo de la "pureza" designa aquí una oposición a todas las relaciones de medios y fines, es decir que una violencia "pura" tiene que estar exenta de todo tipo de finalidades y especulaciones instrumentales. Además, es significativo que pocas frases antes de concluir su estudio Benjamin introduzca, junto con la figura "divina", una segunda figura, humana, de la violencia pura, a la que llama "revolucionaria" (p. 202); de ella se afirma, de un modo sumamente oscuro, que su "posibilidad" está "probada" por cuanto tiene que considerarse "asegurada" la "existencia" de una violencia pura más allá del derecho (p. 202).

Con estas tres o cuatro categorías de la violencia queda esbozada la red conceptual que Benjamin pone como base de su estudio para poder proporcionar una crítica de la violencia desde la perspectiva de la filosofía de

la historia. El punto de partida parece constituirlo un análisis de las distinciones que sirven en la actualidad para tratar de aprehender el fenómeno de la "violencia"; en consecuencia, todo lo que normalmente se denomina "violencia" se divide en las dos formas de la violencia, la que instaura y la que conserva el derecho, y ambas deben su legitimación al imperio no cuestionado del derecho. De un modo todavía no muy claro, Benjamin afirma además que la singularidad del derecho consiste en que procede estrictamente según el esquema de medios y fines; en ese sentido, las dos formas de violencia que admite temáticamente también tienen que concebirse para Benjamin o como medios o como fines dentro de su marco de referencia. Ahora bien, Benjamin cree poder arribar realmente al juicio del "valor" de estas distinciones sólo colocándose en la perspectiva de otra época, de una época "nueva", de la que aquí en principio sólo se nombra como cualidad más sobresaliente la derogación del derecho; si bien en el último párrafo se halla varias veces la expresión "divino" para este periodo futuro, lo decisivo para la intención normativa parece ser el hecho de que con el derecho también se extinguirá el predominio del esquema de medios y fines. Esto queda claro sobre todo por el hecho de que Benjamin denomina alternativamente "sagradas" o "puras" a las formas de violencia que marcarán la "nueva" época; sin duda, el modo en que utiliza ambas expresiones apunta al carácter no teleológico, más probablemente expresivo, de los actos con efecto coercitivo. En las dos últimas oraciones de su texto Benjamin retoma esta idea de una oposición entre formas "impuras" –actuales– y formas "puras" –nuevas– de violencia, al hacer el intento (que recuerda al joven Heidegger) de acuñar para eso conceptos en alemán antiguo: a la violencia "que instaura el derecho" se la denomina allí "obrante" [*schaltend*], a la que "conserva el derecho" se la denomina "administrativa" [*verwaltend*], mientras que a la violencia "pura" de la nueva época se la denomina "reinante" [*waltend*] (p. 203). Pero antes de seguir explicando en orden estos tres conceptos, es necesario cerciorarse del significado del "derecho" en el presente texto; porque toda la crítica que Benjamin pretende realizar al valor de las subdivisiones de la violencia que predominan actualmente se funda en la premisa de que éstas están ancladas en la institución del "derecho".

EL CONCEPTO DE DERECHO EN BENJAMIN

En el estudio "Para una crítica de la violencia" el "derecho" asume la función de representar la estructura intelectual que supuestamente marca

sin excepción la época actual; con ello Benjamin anticipa una apreciación que se encontrará tres años después en Lukács, cuando en el artículo más famoso de su recopilación *Historia y conciencia de clase* presente el derecho moderno como producto de la reificación capitalista.[27] Aun cuando Benjamin esté muy lejos todavía de recurrir al concepto marxista de "reificación" para definir las leyes formales del pensamiento moderno, su caracterización de la particularidad de las reglamentaciones jurídicas coincide en principio en buena medida con la de Lukács: ambos teóricos están convencidos en definitiva de que la esfera jurídica constituye un "sistema de cálculo" puramente "formal" con cuya ayuda "se calculan con la mayor exactitud posible [...] las necesarias consecuencias jurídicas de determinadas acciones".[28] No obstante, para definir con mayor precisión este carácter abstracto del derecho Benjamin utiliza un par de categorías que difiere del que Lukács pondrá en la base de su argumentación crítica: mientras que el autor de *Historia y conciencia de clase* se basa en la oposición de "forma" y "contenido" para criticar en el derecho moderno un progresivo "alejamiento del sustrato material" de las condiciones de vida sociales,[29] Benjamin describe el mismo fenómeno como consecuencia de encajar cualquier condición social en el esquema de medios y fines: lo que para Lukács constituye el vaciamiento del contenido en favor de la forma jurídica, para Benjamin es la irrupción del pensamiento utilitarista jurídico en la esfera sin finalidad de la existencia moral. Con esta intensificación hacia la problemática del utilitarismo, el autor de la "Crítica de la violencia" resulta ser en su teoría del derecho un fiel discípulo de Georges Sorel; Benjamin retoma sus polémicos ataques al derecho moderno y los aprovecha productivamente para sus propios propósitos incorporando la teoría del derecho contemporánea.

Como ya hemos visto, Benjamin se había familiarizado con el libro de Sorel *Reflexiones sobre la violencia*[30] en la etapa preparatoria de su estudio; por eso no sólo conocía ya su idea de una violencia fundada en lo moral, proletaria, que culmina en la famosa apoteosis de la huelga general, sino también la polémica sumamente dura contra la institución del derecho, que tiene un papel no menor en el escrito. Lo que no se sabe, lamentablemente, es si Benjamin pudo tomar conocimiento también de

27 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" [1923], en su *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften*, Neuwied/Berlín, 1968, vol. 2, pp. 257-397.
28 *Ibid.*, p. 284.
29 *Ibid.*, p. 285.
30 Georges Sorel, *Über die Gewalt* [1908], Frankfurt/M., 1981.

otras obras del discípulo de Bergson, en las que la crítica al derecho está fundamentada con mucha mayor claridad; en todo caso, muy probablemente haya sido Sorel el autor que le inspiró la idea de establecer un paralelismo entre el sistema jurídico y el estado actual de conciencia. En *Reflexiones sobre la violencia*, el derecho sólo tiene importancia en la medida en que se lo presenta como el medio formal de legitimación del que se sirven en cada caso las clases dominantes para reasegurarse y ampliar en un acto legitimador el orden social que les es útil: la traducción de los intereses de poder al lenguaje aparentemente neutro de las fórmulas jurídicas significa dotarlos de una pátina moral de universalidad que les confiere prestigio y capacidad de persuasión justamente entre los estratos oprimidos.[31] Por eso, a diferencia de toda moral auténtica, que es expresión de los valores y las representaciones del honor que se adquirieron en la socialización de la primera infancia, para Sorel el derecho no es más que un instrumento que sirve a los intereses de la conservación del poder, que están exentos de moral.[32] Si con eso ya queda insinuada la diferencia que se hace aquí entre la moral "sublime" y el derecho útil, Sorel elaboró esta oposición de manera mucho más pronunciada en textos más breves, escritos preponderantemente con anterioridad a su obra principal; allí se apunta siempre al hecho de que el sistema jurídico en su conjunto sólo sirve para preservar el orden social, mientras que la moral de las masas oprimidas posee la fuerza revolucionaria de interrumpir el continuum de la historia del dominio político e inaugurar una era de auténtica libertad. Es claro que en su estudio sobre la violencia Benjamin no adoptó directamente y sin modificaciones las sugerencias sumamente contradictorias que irradiaban esas ideas a comienzos del siglo XX;[33] pero la idea de Sorel de que entre el derecho y la moral, entre la universalidad de las leyes y la pretensión de justicia existe una brecha insalvable, seguramente hizo madurar en él la convicción de que el derecho como medio de organización social constituye una institución problemática, incluso patológica. La razón central de esa problematización no está, como en Lukács, en el carácter abstracto o la formalidad vacía del derecho; más bien el mero hecho de que algo deba ser útil, de que por lo tanto sirva en definitiva a un fin, es en sí un indicio de su inferioridad, porque por esa

31 Cf. *ibid.*, p. 316.

32 Cf. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M., 1994, pp. 242 y ss. [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

33 Cf. Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt/M., 1972.

razón no puede ser expresión de auténtica moralidad o de justicia. Porque esa clase de moralidad, podemos concluir, siempre está libre de toda finalidad, dado que no puede tomar en cuenta intereses sin los cuales no pueden definirse los fines; moral es únicamente, casi como en Kant, lo que posee validez moral en sí mismo, de modo que no puede restringirlo ninguna clase de prosecución de fines. Por eso para Benjamin, aquí un fiel discípulo de Sorel, una "época" que articula sus asuntos morales en el lenguaje del derecho es de calidad inferior, porque permite que el esquema de medios y fines prevalezca donde no corresponde.

Pero antes de poder llegar a las formulaciones con las que presenta en su texto el carácter fundamental del derecho, Benjamin tuvo que haber tomado conocimiento, como complemento de su lectura de Sorel, de algunos otros tratados contemporáneos de derecho. Si bien emplea en general construcciones sumamente caprichosas cuando pone en evidencia que el derecho se limita a un mero esquema de medios y fines, el tipo de expresiones que elige, los ejemplos a los que recurre y las conexiones históricas muestran un cierto grado de familiaridad con la literatura de la época. Benjamin tiene que haberse ocupado intensamente sobre todo de un escrito de teoría del derecho que actualmente goza de una fama legendaria, aun cuando no se encuentre mencionado expresamente ni en sus cartas ni en sus obras: se trata de los dos tomos –la primera edición se publicó en 1877, la segunda en 1884– en los que, con el título de *El fin en el derecho*, Rudolf von Jhering trata de sentar las bases de la ciencia del derecho. Cada vez que en su estudio Benjamin se interna en cuestiones jurídicas teóricas en sentido estricto, parece haberse basado en esta obra clásica; si bien no adopta en toda su extensión las series argumentativas de Jhering, si bien por supuesto que no comparte con él la concepción en general afirmativa del derecho, las coincidencias son tan notables en la elección de los conceptos y en las definiciones básicas que casi no hay lugar a dudas. En Jhering no solamente se encuentra en *El fin en el derecho* la tesis básica de que todo derecho sirve al fin de "asegurar las condiciones de vida de la sociedad",[34] con respecto al cual la elección de los medios legítimos constituye un factor subordinado;[35] allí no sólo se puede encontrar, formulada de manera ligeramente distinta, la distinción entre "fines naturales" y "fines jurídicos",[36] a la que Benjamin recurre en un lugar central para fundamentar sus especulaciones; y

34 Rudolf von Jhering, *Der Zweck im Recht* [1877], 2 vols., Leipzig, 1884, p. 439 [trad. esp.: *El fin en el derecho*, Buenos Aires, Heliasta, 1978].
35 *Ibid.*, pp. 451 y s.
36 *Ibid.*, pp. 452 y ss.

por último no sólo es dable reencontrar allí casi coincidiendo textualmente la misma definición del rol de la violencia en el derecho que Benjamin pone en la base de su estudio cuando introduce las dos formas de la violencia, la que funda el derecho y la que lo conserva.[37] Sobre todo, Jhering también anticipa en su libro la idea, seguramente decisiva para lo que se propone Benjamin, de que en las condiciones de vida de los seres humanos es posible encontrar una alternativa sin dominio a la institución coercitiva del derecho, planteada en el altruismo voluntario y en el intersubjetivismo de la "moralidad";[38] las prácticas morales que Jhering tiene en mente, igual que Benjamin, son los modales moderados del decoro y la cortesía.

Si seguimos rastreando esta oposición de moralidad y derecho, central para la arquitectónica de la investigación de Jhering, nos toparemos con una distinción más profunda que también debe haber influido en el trasfondo implícito de la argumentación de Benjamin. Para Jhering el fin amplio del derecho, es decir la tarea de mantener el orden social, deriva del hecho del egoísmo humano, que genera un conflicto permanente de intereses individuales; los modales decentes, en cambio, es decir todo lo que Benjamin llama las formas del "acuerdo no violento" (p. 191), están puestos para él en la tendencia del ser humano a hacer suyos generosamente los intereses y las intenciones de su prójimo. En ese sentido, para Jhering la esfera del derecho es muy inferior al ámbito de lo moral en relación con la fuerza moral y la autenticidad: aquél sólo es capaz de servir al fin de evitar los conflictos con el auxilio de la fuerza autoritaria, mientras que éste es en sí expresión orgánica de la disposición moral del ser humano. Es esta religadura del derecho con el egoísmo la que con gran probabilidad confirmó a Benjamin en su concepción totalmente negativa del derecho; la idea tomada de Sorel de que el derecho no es más que una institución útil para preservar el orden social se intensifica aun más por la conexión con la naturaleza egoísta del ser humano. Por eso es que en conjunto el derecho representa para Benjamin una institución "corrompida", es decir patológica, porque remodela las condiciones de vida sociales con un esquema de medios y fines que en definitiva sirve a los intereses egoístas del individuo.

De esta imagen negativista del derecho se deriva también, naturalmente, que Benjamin en su estudio no se ocupe en realidad de las paradojas internas de la fundamentación del derecho; su problema principal no es, como suele afirmar la bibliografía crítica, esa indeterminación iterativa del derecho que actualmente ocupa el centro de los análisis deconstructivos de lo

37 *Ibid.*, pp. 457 y ss.
38 *Ibid.*, vol. 2.

jurídico;[39] su atención tampoco se dirige en primer lugar a la circunstancia de que todo derecho esté fundado en un acto de ejercicio no legitimado de la violencia. Todos esos son aspectos que Benjamin ciertamente tematiza en el curso de su argumentación, pero no constituyen para él el núcleo de la fundamentación de la que partirá para criticar en definitiva el derecho como una forma de socialidad desde la filosofía de la historia; este fundamento se puede ver más bien, como ya se ha dicho, en la circunstancia de que el derecho como tal sirve a fines, pero que esas finalidades se remontan a intereses que a su vez son expresión de la naturaleza egoísta del ser humano.

LA VIOLENCIA EN EL DERECHO

La mayor parte del estudio de Benjamin (las primeras dieciocho páginas de un total de veinticuatro que tiene el texto) está dedicada casi exclusivamente al intento de determinar el papel de la violencia en el derecho como medio; de estas dieciocho páginas a su vez las tres primeras se ocupan de la localización de la violencia en la relación jurídica en general, mientras que las otras quince están destinadas a exponer el lugar específico de la violencia en el sistema jurídico "actual, europeo" (p. 182). Ya en la cuarta oración de su estudio Benjamin constata apodícticamente respecto del derecho aquello que ya conocemos como expresión teórica de su dedicación a Sorel y a Jhering: "Por lo que respecta en principio al primero de ellos [es decir, al concepto de derecho; A. H.], está claro que la relación básica más elemental de cualquier orden jurídico es la del fin y los medios" (p. 179). Sin que se trasluzca ya en este pasaje cómo juzgará en general esta limitación al esquema de medios y fines, en lo que sigue Benjamin intenta analizar qué criterios se dan para juzgar la violencia en una esfera constituida de ese modo; su procedimiento consiste por lo tanto en examinar en principio inmanentemente cómo se puede aplicar la pauta jurídica del par conceptual de medios y fines en relación con un factor como el de la violencia. Por otra parte, Benjamin no se aboca directamente a la tarea que acabamos de esbozar, sino que se sirve del artilugio hermenéutico de indagar qué respuesta dan las doctrinas dominantes; coincidiendo en buena medida con lo que dictamina todavía hoy la historia de las doctrinas,

39 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, Frankfurt/M., 1990 [trad. esp.: *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 1997].

Benjamin distingue entre las tradiciones del derecho natural y del positivismo jurídico, para utilizar a ambas como variantes históricas de la aplicación del esquema de medios y fines al fenómeno de la violencia.

Benjamin cree tener pocas complicaciones con el derecho natural. Sin hacer mayores distinciones entre los enfoques tan diferentes dentro de esa tradición,[40] le parece evidente que aquí sólo puede darse un examen de la legitimidad de la violencia en función de su rol instrumental; porque dado que la arquitectónica de esta teoría obliga a considerar que el fin legítimo de un orden jurídico es generar la no violencia, el ejercicio de la violencia sólo puede juzgarse según sirva o no como medio adecuado para imponer aquel fin preestablecido. Tal como la presenta Benjamin, la tradición del derecho natural no dispone por lo tanto de ningún otro criterio para juzgar normativamente la violencia como no sea la adecuación instrumental; Benjamin considera que en este contexto ni siquiera se puede responder satisfactoriamente si como medio la violencia cumple con pautas morales, porque para eso faltan los criterios no instrumentales, morales. Nos llevaría demasiado lejos examinar aquí si las objeciones de Benjamin a su vez están justificadas; ya una breve mirada a la historia de las argumentaciones en el derecho natural seguramente podría mostrarnos que la distinción normativa de determinados fines jurídicos, racionales, también ha sido trasladada con frecuencia a la evaluación de los medios que pueden aplicarse legítimamente para su prosecución. Pero para Benjamin sin duda estas diferenciaciones dentro de la tradición del derecho natural no son prioritarias; lo único que le interesa es demostrar que en el tratamiento de la violencia como mero medio está planteada la tendencia a ver allí solamente un "dato natural" (p. 180) del ser humano. El argumento del que Benjamin se sirve para llegar a esta conclusión se deriva de las premisas de su interpretación del derecho natural: precisamente porque para la tradición así denominada la única meta es sustituir el estado natural violento del ser humano por un orden jurídico legitimado moralmente, la violencia tiene que convertirse subrepticiamente en una "materia prima" (p. 180) natural, que no debe desestimarse moralmente mientras no sirva a la prosecución de fines (jurídicos) injustificados. Puesto en relación con la pregunta con la que Benjamin se aboca en estas primeras páginas a examinar el papel de la violencia en el derecho, esto significa que en la tradición del derecho natural el esquema de medios y fines ha llevado a una paradójica naturalización de la violencia.

40 Karl Heinz Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart, 1978.

Lo que Benjamin persigue con este tipo de crítica se hace aun más evidente si pasamos ahora a su análisis de la tradición del "derecho positivo"; como ya en el tratamiento del derecho natural, tampoco en este segundo paso se nombra un solo autor, sino que se somete la corriente entera a una caracterización muy general, directamente esquemática. En esa caracterización, también la "filosofía positiva del derecho" queda atrapada, por supuesto, en el círculo problemático que se abre en la remisión recíproca de medios y fines; pero su ventaja con respecto a la tradición del derecho natural consiste para Benjamin en que supuestamente está en condiciones de proporcionar un criterio no sólo instrumental para juzgar el uso de la violencia. A diferencia del derecho natural, resume Benjamin con benevolencia, el positivismo liga la legitimidad de los fines jurídicos a la legitimación de los medios que se requieren para conseguirlos: la legalidad de un orden estatal no debe medirse ya por el cumplimiento de determinados fines, llamados "naturales", sino a la inversa, la legalidad de los medios empleados debe garantizar la legitimidad del orden jurídico (p. 180). Mediante semejante "procedimentalización", como diríamos en la actualidad, surge para el positivismo la obligación de indicar las pautas para juzgar medios jurídicos formuladas con independencia de todos los fines o metas imaginables; en la "Escuela Histórica", que es probablemente la que Benjamin sobre todo tiene en mente aquí, esta tarea se solucionó aplicando la medida de la confirmación histórica de un medio jurídico como criterio independiente. Para el fenómeno de la violencia esta solución dice que su ejercicio legal se aprobará mientras esté acreditado históricamente en forma de aceptación fáctica y aplicabilidad práctica. Ahora bien, Benjamin está muy lejos de propiciar el criterio de la posibilidad de sanción histórica como tal que acabamos de esbozar; como hemos visto, todo el intento de dominar la violencia acotándola en el esquema jurídico de medios y fines le resulta sospechoso. Pero entre las soluciones que ofrece la teoría del derecho para poder meter la violencia en ese esquema, sin lugar a dudas Benjamin prefiere la del positivismo histórico porque se vincula con la indicación de una pauta: "En cambio la teoría positiva del derecho se puede tomar como base hipotética en el inicio de la investigación porque establece una distinción básica respecto de los tipos de violencia, con independencia de los casos en que se la emplea" (p. 181).

Para el avance del estudio, el resultado de esta revalorización condicionada o relativa del positivismo jurídico es que en las páginas siguientes Benjamin se ocupará en forma casi exclusiva de la pauta positiva de la posibilidad de sanción. La respuesta que el derecho natural puede brindar en relación con el lugar de la violencia en el derecho ya está desestimada

porque allí, según Benjamin, no hay ningún criterio de juicio; de modo que para responder la cuestión de cómo juzgar la violencia dentro del sistema jurídico sólo queda la doctrina positivista, que con su idea de la sanción histórica por lo menos ofrece una pauta para evaluar la violencia como medio. Por eso las quince páginas que siguen a este preludio de ubicación de la violencia en las dos tradiciones jurídicas de peso consisten en revisar la distinción que realiza el positivismo jurídico entre la violencia sancionada y la no sancionada históricamente; en Benjamin se dice más precisamente que se trata de la cuestión de "qué se sigue para la naturaleza de la violencia del hecho de que sea posible tal pauta o diferencia con respecto a ella" (p. 181). Benjamin fundamenta sucintamente el hecho de realizar esa revisión sólo en el sistema jurídico "europeo" haciendo referencia a las dificultades casi insalvables de un análisis amplio, intercultural; pero como verdadero motivo de la restricción se puede considerar con seguridad la circunstancia histórica de que justamente en la Europa de ese momento prácticamente no había cuestión más explosiva desde el punto de vista político que la de la legitimidad jurídica de la violencia extraestatal, revolucionaria.

LA VIOLENCIA QUE INSTAURA EL DERECHO O VIOLENCIA "OBRANTE"

Para todas las reflexiones que Benjamin formulará en los tramos que siguen de su estudio hay que tener en cuenta que están bajo la premisa de una hipotética vigencia de la distinción positiva entre violencia jurídica sancionada y no sancionada; por eso en cuanto a los objetivos de este tramo intermedio, se puede suponer que lo que le interesa a Benjamin es mostrar el necesario colapso de este criterio de legitimidad para demostrar así que incluso en el positivismo es inevitable una definición circular del derecho. Pero por otra parte no es fácil ver cómo procede el autor en particular para cumplir con la meta de la demostración esbozada; el texto oscila entre la cita de problemas jurídicos concretos y las especulaciones sistemáticas, sin que quede siempre muy claro cuál de los dos elementos está destinado a proporcionar el argumento central y cuál el secundario. Para que resulte más claro, probablemente lo mejor sea atenerse en la reconstrucción a la división en dos que Benjamin va estableciendo paulatinamente en el curso de su argumentación: el colapso de la pauta positiva se muestra primero en el hecho de una violencia que instaura el derecho, y luego también en el hecho de una violencia que lo conserva.

El argumento que Benjamin parece emplear en el primer paso de su demostración desemboca en la afirmación de que la pauta positiva de la sanción histórica permitiría demasiados casos de violencia contraria al orden, subversiva, como para poder valer como base normativa de un orden jurídico estatal; por eso cada vez que surge el peligro de una legitimación fáctica de esta clase –habría que agregar– el Estado tiene que monopolizar toda la violencia y trazar límites arbitrarios, no sancionados. Es relativamente fácil figurarse la lista de ejemplos concretos que Benjamin recoge de la realidad jurídica contemporánea para ayudarse a demostrar su tesis: aunque en los hechos, es decir medido por cómo lo reconoce la población, el fin de educar a los niños se considera un asunto privado, no sujeto a derecho, este "fin natural" amenaza conseguirse con un "grado [tan] excesivo de violencia" (p. 182) que el Estado, sin ningún tipo de legitimación histórica, se ve en la obligación de promulgar "leyes sobre los límites del poder punitivo en lo educativo" (p. 182). De la misma categoría parece formar parte para Benjamin la circunstancia histórica de que no pocas veces el "gran delincuente [ha] suscitado la admiración secreta del pueblo" (p. 183); en su opinión, en estos casos el objeto de la simpatía no era tanto el acto en sí como la violencia que el acto testimoniaba, cuyo carácter subversivo ha debido resultar tan amenazador para el Estado como para renunciar también aquí a toda evidencia de sanción histórica y tratar de imponer su monopolización por medio de la violencia.

El mismo motivo, la tendencia a amenazar el derecho que parece siempre inherente a la violencia sancionada de facto, también es determinante para el tercer ejemplo que presenta Benjamin; pero ya el mero hecho de que dedique más de dos páginas (183-185) a la descripción de este caso hace pensar en su importancia excepcional para el texto completo. El derecho de huelga, afirma Benjamin, constituye un ejemplo aun más evidente de la imposibilidad de aplicar en forma consistente la pauta de la sanción histórica desde el Estado de derecho; porque en ese caso, por la presión "de abajo", se le concede a los obreros un derecho a emplear la violencia que en determinadas circunstancias puede llegar a convertirse en un peligro tan grande para el orden legal constitucional que el Estado, pese a todos los principios procedimentales, tiene que verse obligado a ejercer una violencia que instaure el derecho. Probablemente en ningún otro ejemplo del texto se evidencia con tanta claridad el propósito que persigue Benjamin con su refutación inmanente del positivismo jurídico; Benjamin quiere mostrar que al colocar como base la pauta del derecho positivo –que no tiene alternativa– el Estado de derecho siempre vuelve a entrar en contradicción con sus propios principios procedimentales, porque sólo puede

contrarrestar con el empleo ilegal de la violencia la amenaza de violencia que él mismo se ha visto obligado a conceder.

Por otra parte, justamente el caso del derecho de huelga le presenta a Benjamin una serie de dificultades de interpretación, razón por la cual hay muchas explicaciones y aclaraciones entremezcladas en el texto. Por ejemplo, interpretar la garantía jurídica de la huelga como "un derecho a la violencia" (p. 184), como lo hace Benjamin al hablar aquí de la "contradicción interna" del derecho, no es en absoluto una obviedad; si se viera en la huelga más bien el caso de una mera omisión de determinadas acciones, concretamente de las actividades laborales, de modo que no fuera posible hablar de un empleo de la violencia, caería de un plumazo el remate que Benjamin supone en esta figura jurídica. Sin entrar demasiado en la copiosa discusión de la teoría del derecho de su época, Benjamin se desentiende sin muchas vueltas de la alternativa que acabamos de esbozar apelando a la "visión de los trabajadores" (p. 184): los trabajadores, dice Benjamin sin tolerar objeción, tienen que ver "en el derecho de huelga el derecho a emplear la violencia para conseguir ciertos fines" (p. 184). También constituye para Benjamin un gran problema la tesis, no menos importante para su propósito, de que entre el cese del trabajo y una forma de empleo de la violencia que amenaza con "derribar" (p. 185) todo el orden jurídico no hay más que un paso; Benjamin necesita este argumento para poder afirmar que con el derecho de huelga el Estado de derecho, acorde a sus propias bases, ha tenido que crearse un "potencial interno de violencia" cuya dinámica finalmente lo obliga al ejercicio ilegal de la violencia estatal. El artilugio con el que Benjamin supera este desafío consiste en la idea, relativamente audaz, de considerar la huelga general revolucionaria como una consecuencia práctica y legal del cese (permitido) del trabajo: en la huelga "simultánea" (p. 184) en todas las empresas (nacionales) –se dice siguiendo implícitamente a Sorel–, el proletariado hace valer una violencia revolucionaria que puede seguir entendiendo como "ejercicio" (p. 184) del derecho que el Estado de derecho le había concedido al permitir la huelga. En ese sentido, la huelga general es un producto legal del mismo orden legal constitucional que ahora trata de derribar haciendo uso del derecho de huelga; y el Estado a su vez –hay que agregar una vez más– sólo puede reaccionar ante este peligro lesionando sus propios principios: monopolizando arbitrariamente la "violencia" de la instauración del derecho.

No es difícil ver que todo este argumento relativo al "derecho de huelga" es una construcción sumamente frágil, si no directamente inverosímil. El propio Benjamin admite que sólo se logra demostrar la necesaria autoanulación del derecho si en la interpretación también se incluye en pie de

igualdad la "visión de los trabajadores"; porque sólo adoptando esta perspectiva, además meramente atribuida, se puede entender el derecho de huelga como permiso para el ejercicio legal de la violencia y la huelga general a su vez como su ejecución radicalizada. Lo que Benjamin por lo tanto logra con su argumentación es mostrar no una "contradicción lógica en el derecho" (p. 185) sino sólo, como él mismo reconoce cautelosamente, una "contradicción objetiva en la situación jurídica" (p. 185). A eso se agrega que la alusión a la "huelga general" tiene algo de contingente, porque no se trata de un episodio regular o incluso necesario en la historia del Estado de derecho moderno; por eso a la demostración le falta en cierto modo el cierre, que sólo podría consistir en sostener la transformación inevitable de la violencia sancionada en violencia subversiva. Benjamin percibió –eso hay que reconocérselo– todos estos puntos débiles de su argumento; porque al final del párrafo en cuestión dice que la "consideración de la violencia bélica" servirá ahora para refutar las objeciones que restan.

Con el concepto de "violencia bélica" Benjamin designa en este contexto la capacidad de "poderes extranjeros" (p. 186) de imponer, tras una victoria bélica, un "nuevo derecho" en el país que ha resultado vencido; el autor entiende este caso de "derecho de guerra" también como una prueba de la tendencia del Estado de derecho moderno a tener que reconocer, bajo las condiciones de sus propias premisas procedimentales, la instauración de un derecho ajeno que ni es en interés propio ni está bajo su control soberano. Tal vez ante este ejemplo se objete de inmediato que no sirve demasiado a los propósitos de Benjamin porque se refiere a las relaciones entre los estados y no al orden jurídico de un único Estado; pero Benjamin pasa por alto soberanamente este tipo de reparos, porque sólo atiende al efecto que tiene la intervención jurídica externa sobre la situación jurídica interna. Por eso en su exposición puede parecer que el caso del orden jurídico impuesto como consecuencia de una guerra perdida es comparable al que constituye la imposición por la fuerza del derecho de huelga por la lucha del proletariado: en ambos casos el Estado de derecho tiene que aceptar el potencial de instauración de derecho de poderes ajenos porque sus principios procedimentales le impiden contradecir la sanción fáctica de la violencia. Benjamin cree poder concluir con este cuarto ejemplo la primera vuelta de su refutación interna del derecho moderno. Aunque él no hace una síntesis expresa, el resultado de su argumentación se podría resumir diciendo que el positivismo jurídico imperante fracasa con su criterio de legitimidad para la violencia porque tiene que reconocer medios de empleo de la violencia cuyo ejercicio autoriza a imponer fines jurídicos que transgreden el sistema. Pero si es así –se podría decir extremando la tesis–, el orden jurídico moderno

siempre vuelve a permitir su propia derogación: o tiene que ceder su soberanía a poderes jurídicos ajenos o bien tiene que movilizar contra ellos una violencia que no posee legitimidad constitucional.

LA VIOLENCIA QUE CONSERVA EL DERECHO O VIOLENCIA "ADMINISTRATIVA"

Como el pasaje que acabamos de tratar, también el tramo que sigue sobre la violencia que conserva el derecho tiene sólo la función propedéutica de examinar en forma inmanente en el orden jurídico dado si al esquema de medios y fines, en su interpretación positivista, le cabe algún tipo de "valor" (p. 181). La resolución negativa que esta pregunta ha recibido hasta ahora indica también la dirección en la que Benjamin encaminará su argumentación; con la misma dureza de tono que ya empleó antes, sigue consignando casos jurídicos que supuestamente permitirán reconocer el necesario colapso de esa pauta positivista. Pero ahora ya no está en discusión la violencia "con fines naturales" (p. 186) que se empleaba en la educación infantil, en la huelga o en la ocupación militar porque se trataba de finalidades que no tenían mayor codificación jurídica; lo que le importa a Benjamin en este nuevo tramo son más bien formas de ejercicio de la violencia cuya legitimidad jurídica está fuera de discusión de antemano porque se hace uso de ellas "como medio para los fines del Estado" (p. 186), es decir con una función constitucional. La crítica de este tipo de violencia "que conserva el derecho" –se apura a destacar Benjamin– no es empresa fácil, a pesar de las "declamaciones de los pacifistas y los activistas" (p. 187); porque no se la puede resolver remitiendo a una libertad original de todos los seres humanos ni apelando al "imperativo categórico" (p. 187), porque en ambos casos se niega que el Estado de derecho aspira a "reconocer y promover el interés de la humanidad en la persona de cada individuo" (p. 187). ¿Cómo se puede justificar entonces, existiendo semejante aspiración, que el uso estatal de la violencia que conserva el derecho quede atrapado en una definición circular de medios y fines y que por eso siempre vuelva a socavar el orden constitucional?

La primera respuesta que Benjamin da a esta pregunta planteada implícitamente se relaciona con la pena de muerte, que por entonces sólo seguía prevista en Alemania para el delito de asesinato. Una vez más se necesita un agregado mínimo para reconocer el argumento que Benjamin esgrime en el contexto trazado: como todas las formas de castigo, el Estado de dere-

cho también debe reclamar la pena de muerte como un medio que sirve para conservar el orden jurídico, amenazando al potencial delincuente con el ejercicio de la violencia a fin de disuadirlo; pero en la ejecución de esta pena especial se evidencia rápidamente que ese fin aquí sólo proporciona el bastidor tras el cual se oculta la verdadera función de establecer el derecho. En ese sentido, en el ejercicio de la pena de muerte la violencia estatal que conserva el derecho se convierte por lo regular en el opuesto de una violencia que se manifiesta: "En el ejercicio del poder sobre la vida y la muerte el derecho se ratifica a sí mismo más que en cualquier otra ejecución jurídica" (p. 188). Para Benjamin este diagnóstico parece ser una primera ratificación de la tesis de que en el derecho moderno tampoco se logra fijar claramente fines y medios en relación con la violencia que conserva el derecho: la pena de muerte, pensada como medio para asegurar el derecho, se revela en un análisis más detenido como una forma de violencia legal que entra en el ámbito de la instauración de derecho, porque no es más que una ratificación simbólica del orden establecido. Por otra parte, no está claro que este argumento efectivamente respalde la tesis que Benjamin intenta exponer; porque si con la ejecución de la pena de muerte se demuestra que su verdadera función es establecer el derecho, no se puede hablar de un desplazamiento de medios y fines sino sólo de un ocultamiento del verdadero fin. El argumento sirve para hacer crítica ideológica, pero no para demostrar la imposibilidad básica de determinar el fin y los medios.

Ahora bien, el excurso sobre la pena de muerte en realidad sólo constituye un puente hacia las explicaciones más generales que Benjamin dedica en las próximas páginas al tema de la violencia que conserva el derecho. El ejemplo del que se sirve en este campo para seguir rastreando su tesis sobre la imposibilidad de fijar el fin y los medios es el de la policía; para Benjamin, la policía representa la instancia más destacada de una violencia que conserva el derecho porque con el permiso para emplear medios violentos tiene que garantizar el mantenimiento del orden jurídico. En este caso, Benjamin está tan convencido que ni siquiera intenta preparar mucho su argumento, sino que lo coloca al comienzo de su consideración como si fuera una premisa: tanto en la conducta como en las atribuciones de las autoridades policiales la tarea de asegurar el derecho se mezcla de manera tan "antinatural", "humillante" e incluso "tétrica" (p. 189) con la creación de nuevas metas jurídicas que en ellas queda "suprimida la separación de la violencia que instaura y la violencia que conserva el derecho" (p. 189). En las precipitadas frases con las que se expone a continuación esa tesis inicial, Benjamin se aventura incluso a afirmar que ese ensamblado de funciones lleva en las "democracias" a una "degeneración de la violencia" aun

mayor que en las monarquías absolutas; el argumento es que mientras que en estas últimas la policía se siente ligada a la autoridad del monarca en virtud del carácter "absoluto de su poder", en aquéllas falta cualquier "relación de esa índole" (p. 189), de modo que se puede llegar mucho más rápido al abuso y a la arbitrariedad.

Es absolutamente evidente que el razonamiento obedece a impresiones muy vivas de abuso del poder por parte de las autoridades policiales de aquella época; el tono irritado, la elección de los adjetivos, la repulsión expresada abiertamente, todo eso revela que Benjamin debe haber usado fuentes contemporáneas para informarse con toda precisión sobre casos concretos de este tipo de transgresión de los límites. Pero esta base empírica del argumento lleva a preguntarse si los ejemplos, seguramente innumerables, se pueden generalizar tanto como para extraer de allí una tesis general sobre la desaparición de los límites para la violencia policial en el Estado de derecho; Benjamin no parece tener en sus manos más que la dudosa observación de que los regímenes democráticos carecen de autoridad ejemplar para vincular a su personal. No se le ocurre en absoluto preguntarse si estas extralimitaciones constituyen una característica esencial o sólo contingente de la actuación policial en el marco del Estado de derecho; que tal vez podría ser totalmente distinto, que precisamente las sociedades democráticas podrían desarrollar con el tiempo recursos civiles para vincular a la policía y a los militares es algo que está fuera de su horizonte de representaciones. Por eso es que la exposición de Benjamin sobre la violencia que conserva el derecho tiene en general una base problemática: las ideas sobre la pena de muerte no tematizan en realidad la indeterminación de los medios jurídicos sino solamente el ocultamiento de los fines fácticos; las reflexiones sobre la policía obedecen a una generalización de experiencias históricas cuyo valor sistemático no se examina. En ese sentido, para fundamentar la tesis que Benjamin persigue con su crítica "inmanente" del sistema jurídico, únicamente serviría el pasaje sobre la violencia que instaura el derecho; allí se pudo mostrar que el modelo europeo del Estado de derecho, si se entiende a sí mismo en sentido estrictamente positivista, no está en condiciones de definir claramente formas legítimas del ejercicio de la violencia porque con el criterio de la vigencia fáctica siempre se deben reconocer fuentes nuevas, que transgreden el sistema, de instauración violenta del derecho. En cambio, el pasaje que se ocupa a continuación de la violencia que conserva el derecho sólo aporta muy poco a la tesis sobre la indeterminación de las normas constitucionales, porque allí prácticamente no se desarrollan reflexiones con un contenido generalizable más allá de los dos controvertidos ejemplos.

ALTERNATIVAS AL DERECHO NO VIOLENTAS

A continuación de las especulaciones críticas que deberían traer a la conciencia la "imposibilidad última de decidir todo problema jurídico" (p. 196) tomando como ejemplo el sistema jurídico europeo, sigue una serie de razonamientos profusos que introducen por primera vez la idea de la "pureza"; su función parece ser la de ayudar a preparar terminológicamente la parte en la que Benjamin procederá a evaluar la época del derecho desde la perspectiva trascendente de una moralidad futura. En este contexto, la transición está constituida por consideraciones relativas a la posibilidad de formas no violentas de acuerdo social. Benjamin cree haber mostrado en las páginas precedentes que todo empleo de la violencia como medio está afectado necesariamente por la problemática que trae aparejada la relación jurídica como tal; por eso ahora la primera cuestión a la que se dedica es si en las condiciones dadas puede haber también modos de dirimir las divergencias de intereses sociales sin tener que recurrir al uso de violencia jurídicamente legitimada. En esta fundamentación del cambio de perspectiva que viene a continuación se ve una vez más con toda claridad lo que Benjamin considera la síntesis de su tratamiento del derecho: la relación jurídica es un medio social que fracasa en su tarea de mediar entre contradicciones sociales porque estructuralmente en el marco del esquema de medios y fines no puede lograr fijar con toda claridad el uso de la violencia de la que dispone como instrumento. El hecho de que Benjamin también presente al Parlamento como un mero síntoma de la patología jurídica muestra en este contexto (pp. 190 y s.) hasta qué punto pretende extender su crítica del derecho; al estilo de la crítica al parlamentarismo tan difundida en aquella época, dice apoyándose en Erich Unger que en la tendencia parlamentaria a transigir se muestra cuánto se niega en general que todos los órdenes jurídicos están arraigados en la violencia.

Aun cuando desde la perspectiva actual esta crítica del parlamentarismo tiene que resultar bastante problemática por la asombrosa proximidad que se manifiesta en ella con los razonamientos antidemocráticos de Carl Schmitt,[41] en el texto, de todos modos, prácticamente no constituye más que un comentario lanzado al margen; porque lo que a Benjamin le interesa aquí en realidad, lo que lo lleva a citar al Parlamento una vez más como medio de contraste, son las formas ya mencionadas de acuerdo social que

41 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, 1979 [trad. esp.: "Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy", en su *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990].

no necesitan recurrir a la violencia. Ahora bien, Benjamin introduce estos medios no violentos de mediación de intereses refiriéndose primero de manera muy convencional a las "virtudes" (p. 193) emocionales que permiten compenetrarse con el otro adoptando su perspectiva: cuando "entre los particulares", dice Benjamin, predominan las posturas recíprocas de "cordialidad, afecto, amor a la paz" y de "confianza" (p. 191), es posible ponerse de acuerdo sin violencia y sin necesidad de interponer el derecho. Igualmente comprensible es el siguiente paso, en el que Benjamin designa como medios "puros" estas formas de entenderse sobre la base de lo afectivo; porque "puro" aquí sólo significa por el momento fijar conceptualmente la ausencia de violencia de modo que, manteniendo el lenguaje de los medios y los fines, estas formas de entenderse se puedan concebir como medios "puros" o, justamente, "no violentos" para alcanzar el fin de la solución de conflictos. En un tercer paso, Benjamin expande aun más esta consideración de los instrumentos pacíficos de acuerdo social nombrando equivalentes funcionales de la posesión de virtudes empáticas o, como se dice, de la existencia de una "cultura del corazón" (p. 191): a su juicio, comprender cuáles son las bases comunes de interés, cuando falta esa capacidad de adopción de una perspectiva, puede llevar también a que los conflictos se resuelvan sin violencia; el "temor a las desventajas comunes" (p. 193) es el caso ejemplar al que Benjamin remite aquí casi de modo hobbesiano. Si todos estos ejemplos de medios independientes del derecho, no violentos, de resolver conflictos se mueven todavía en la esfera privada, el próximo paso lleva al tratamiento del campo de las controversias supraindividuales, como las que se supone que representan las luchas entre "clases y naciones" (p. 193). Es el giro así marcado lo que hace dudar de que con los medios "puros" Benjamin efectivamente sólo esté pensando en instrumentos no violentos de solución de conflictos. También hace ahora, un poco más adelante (p. 195), una referencia a la habilidad de la diplomacia para las negociaciones, que se puede concebir sin problemas como un medio no violento de resolver conflictos entre los estados por analogía con el acuerdo privado; pero el interés de Benjamin está puesto en primer lugar en un instrumento completamente distinto de solución pública de conflictos, que apenas si se puede pensar ya como exento de toda violencia: la huelga general proletaria, dice apoyándose en reiteradas citas de Sorel, es "como medio puro no violenta" (p. 194) porque "no provoca" la "subversión" sino que "más bien la ejecuta" (p. 194). Lo mínimo que se puede decir acerca de este giro asombroso en la argumentación es que parece sumamente ambivalente; porque "puro" casi no puede o ya no puede significar aquí "exento de violencia", sino que tiene que significar algo así

como "exento de finalidad", es decir, la ejecución de una acción por la acción misma. Benjamin hace aun más evidente el hecho de que tiende a usar aquí la expresión "puro" en el sentido de ausencia de todo vínculo con un fin cuando subraya en la frase siguiente el carácter "anarquista" de la huelga general proletaria: mientras que el cese tradicional del trabajo, del que ya se había hablado al tratar el "derecho de huelga", constituye por sus intenciones programáticas una mera empresa "que instaura el derecho", la auténtica huelga general no ambiciona en absoluto según Benjamin esta transformación sociopolítica, razón por la cual todo su sentido proviene "puramente" de ejecutar la "destrucción del poder del Estado" (p. 194).

Poco después de este significativo pasaje, Benjamin comienza a sintetizar su exposición sobre el lugar de la violencia en el sistema de medios y fines del derecho (pp. 195 y s.); de allí se desprende que piensa concluir ahora las consideraciones sobre la época de la moralidad deformada por el derecho. Si hacemos otra vez una revisión esquemática de la estructura general de estas dieciocho páginas, se nota con claridad que la mención de la huelga general revolucionaria en las últimas páginas sirve para enganchar con el cambio de perspectiva que sigue de inmediato, que –como ya sabemos– tiene que permitir la visión de una época más allá del derecho. Tras haber mostrado que con la vigencia del positivismo jurídico el uso de la violencia no se puede fijar claramente en la relación jurídica y que por eso tiene lugar sin ninguna base de legitimación definitiva, Benjamin señaló primero, dentro todavía del sistema de orden existente, definido por el derecho, alternativas que están en condiciones de resolver conflictos de intereses sin hacer uso de la violencia; en el marco de ese intento de tematizar esos medios "puros" de entendimiento social, también se mencionó luego la "huelga general proletaria", cuya "pureza", por otra parte, resulta menos del hecho de no hacer uso de la violencia que del carácter de ejecución, de la ausencia de toda instrumentalidad. En el desplazamiento reconocible allí queda expresado en qué dirección Benjamin buscará en la última parte de su artículo una forma de violencia que ya no forme parte del "círculo mágico" de las "situaciones de vida" (p. 196) tratadas hasta ahora y que por lo tanto esté libre de la relación de medios y fines del derecho: esa violencia, de la que en las condiciones dadas la huelga general proletaria es un símbolo ejemplar, ya no puede seguir sirviendo como un medio para fines morales, sino que tiene que ser ella misma expresión y forma de ejecución de la moralidad. En la última parte de su artículo, que ocupa algo más de seis páginas, Benjamin procederá a indagar la posibilidad de esta forma "pura" de violencia.

LA VIOLENCIA PURA O VIOLENCIA "REINANTE"

La clave para entender la idea que constituye la meta y el término de todo el estudio de Benjamin se encuentra exactamente en el lugar donde concluye el análisis de la violencia legal. Benjamin repite por última vez aquí la tesis, que ahora ya nos resulta bastante conocida, de que la violencia en la relación jurídica no se puede justificar porque en definitiva no se puede fijar su legitimidad como medio, para luego concluir la frase con una pregunta retórica que contiene nada menos que la remisión a un modelo de pensamiento alternativo:

> ¿Y qué pasaría si esa clase de violencia inexorable que emplea medios legítimos estuviera en una contradicción irreconciliable con fines justos en sí, y si al mismo tiempo se divisara una violencia de otra índole, que en tal caso por supuesto no podría ser el medio legítimo ni ilegítimo para esos fines, sino que no se comportaría en absoluto como medio con respecto a ellos, sino más bien de otra manera? (p. 196).

En cierto modo, esta última formulación no puede causar ya realmente sorpresa porque al tratar el tema de la "huelga general proletaria" ya había aparecido una forma de violencia que no se podía entender sin más como medio para un fin; precisamente las reiteradas referencias a Georges Sorel debían evidenciar más bien que se trata de una forma de la protesta social cuya violencia no es medio para alcanzar una meta anticipada sino expresión de una indignación moral. Benjamin parece querer generalizar aquí esta única idea, hasta ahora meramente mencionada, para poder introducir un concepto de violencia exento de toda connotación instrumental; en el mismo lugar también dice que esta idea alternativa es la "función no mediata de la violencia" (p. 196). Y suena casi como una propuesta de definición cuando Benjamin explica, poniendo como ejemplo una "experiencia de la vida cotidiana" (p. 196), cómo debemos imaginarnos esta forma inmediata de violencia: "Con respecto al ser humano, la ira lo lleva por ejemplo a clarísimos estallidos de violencia, que no se relaciona como medio con un fin preestablecido. No es medio sino manifestación" (p. 196). Es este concepto de "manifestación" el que ahora ocupará el centro de las últimas páginas del escrito; remite a un tipo de violencia que ya no es medio para un fin sino expresión o exteriorización de una voluntad que tiene el mismo tinte.

En el fondo, sin embargo, en este pasaje del texto sucede más de lo que revelan las sobrias explicaciones de Benjamin, que ocupan una sola página. Al reorientar la noción de violencia de concepto instrumental a expresi-

vista, Benjamin no sólo aborda otro aspecto de la violencia, sino que trasciende todo el marco histórico en el que hasta ahora se había movido su argumentación; porque lo que tiene que valer, según todo lo dicho, para esta forma no instrumental de violencia es que no ha podido ocupar un lugar adecuado en la época definida por el derecho porque en ella todas las relaciones morales entre los seres humanos estaban organizadas según el esquema jurídico de medios y fines. En ese sentido, Benjamin realiza en este preciso lugar el cambio de perspectiva que había anunciado catorce páginas antes al hacer referencia a un "examen del derecho desde la filosofía de la historia" (p. 182): la introducción del modelo expresivista de la violencia le permite adoptar un punto de vista que está tan afuera del orden jurídico dado que hace posible juzgar toda la esfera de pautas jurídicas "por su valor" (p. 181). Si se quisiera expresar en una fórmula concreta el cambio de perspectiva registrado, se podría decir tal vez que Benjamin pasa aquí de una crítica "inmanente" a una "trascendente"; porque mientras se limitó en su argumentación al concepto meramente instrumental de violencia, pudo realizar sólo una crítica inmanente de la relación jurídica sobre la base de su esquema constitutivo de medios y fines, es decir, poner al descubierto incongruencias internas en el tratamiento de la violencia, mientras que considerar ahora el carácter de manifestación de la violencia le abre la posibilidad de contemplar desde una atalaya trascendente las limitaciones de la esfera jurídica en su conjunto.

Ahora bien, la comprensión del modo en que Benjamin continúa se dificulta por otro lado porque enseguida abre la última parte con una restricción que concierne al carácter de la violencia expresiva: también esta forma que ya no es mediata de la violencia "conoce", dice lapidariamente, "manifestaciones objetivas" (p. 197) que de ninguna manera se pueden excluir de la crítica. Benjamin le da un carácter concreto a su alusión ya en la próxima frase, donde se menciona el "mito" como una fuente "sumamente importante" (p. 197) de esas formas erróneas, criticables, de una violencia que se manifiesta; y la contraposición de este tipo de "violencia mítica" y de una "violencia" efectivamente "pura, inmediata" (p. 199) constituye la columna vertebral arquitectónica de las reflexiones con las que Benjamin cierra su escrito. Para entender qué significa esta oposición probablemente lo mejor sea dedicarse primero a los dos tipos de violencia expresiva por separado y tratar después las razones de su posición superior o inferior.

La "violencia mítica", eso ya está claro, no forma parte de la época marcada por el predominio del derecho; porque como tiene carácter de manifestación no se la puede considerar como un medio para fines justos y en consecuencia tampoco se la puede subordinar a la relación jurí-

dica. De la violencia que desempeñaba un papel en los relatos míticos de la antigüedad, Benjamin más bien afirma en principio que era manifestación o expresión de la "existencia" (p. 197) de los dioses: en el ejercicio de este tipo de violencia los dioses demuestran que por sus atribuciones sobrenaturales tienen poder o dominio sobre los humanos. Pero por otra parte, esta violencia demostrativa no carece totalmente de relación con la situación jurídica, porque para Benjamin es precisamente lo que en cierto modo hace surgir el derecho como sistema de orden: los dioses, se dice remitiendo a la leyenda de Níobe, castigan a aquel que comete el sacrilegio de desafiarlos creando principios cuya transgresión conlleva necesariamente una pena. De esta genealogía extremadamente audaz, cuyo material de prueba no son acontecimientos históricos sino relatos míticos, Benjamin saca la conclusión amplia de que el derecho debe su surgimiento a un acto de pura demostración de poder: para demostrarle al humano sacrílego, rebelde, a quién le cabe realmente la facultad de trazar el límite normativo, los dioses crean principios jurídicos que no son sino formas de expresión de su ira: "La instauración del derecho es instauración del poder y en ese sentido es un acto de manifestación inmediata de violencia" (p. 198). Desde una perspectiva metodológica, con este dictamen genealógico se completa para Benjamin la empresa de hacer una crítica del derecho; porque al análisis que en un principio tuvo un enfoque puramente inmanente se le ha sumado ahora el resultado de una consideración trascendente que revela cómo hay que juzgar el "valor" de la esfera jurídica en su conjunto. Benjamin resume el resultado de su consideración redondeada del derecho remitiéndose una vez más a Sorel: según Sorel, el derecho sirve desde el principio (y precisamente eso constituye su "valor") a la "prerrogativa" que tienen los "poderosos" (p. 198) de trazar arbitrariamente límites normativos que les permitan asegurar sus privilegios bajo la apariencia de la "igualdad". En ese sentido, y como dice Benjamin en tono conclusivo, toda la violencia que circula en la relación jurídica se remonta en definitiva a "la manifestación mítica de la violencia inmediata" (p. 199); formulada de otra manera, de una manera más simple pero que también subraya su vulnerabilidad, esta tesis también podría reproducirse diciendo que una condición de la efectividad de la violencia legal es la religadura oculta con el monopolio físico de la violencia de aquellos que tienen el más vivo interés en conservar el poder.

Benjamin hace una transición para introducir otra forma de violencia expresiva, una forma positiva, preguntando ahora por la fuerza moral que en el futuro estará una vez más en condiciones de quebrar el "destino" (p. 197) de la relación jurídica generado por el mito. En total son

sólo dos oraciones en las que se realiza esta nueva ampliación de la perspectiva, pero constituyen un punto tan crucial para el escrito que es imprescindible reproducirlas en forma completa:

> Muy lejos de inaugurar una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia jurídica, y convierte la sospecha de su problemática en certeza de la corruptibilidad de su función histórica, cuya destrucción se convierte entonces en una tarea. Precisamente esta tarea vuelve a plantear en última instancia la cuestión de una violencia pura inmediata capaz de poner término a la violencia mítica (p. 199).

En la próxima oración Benjamin responde la pregunta que él mismo planteó introduciendo la dimensión moral que en virtud de su "pureza" será superior a todas las violencias tratadas hasta aquí: "Así como en todos los ámbitos Dios contrarresta el mito, la violencia divina contrarresta la mítica" (p. 199). Y aquí tenemos a la vista por primera vez toda la tabla de categorías sobre la que Benjamin basó su estudio desde un principio como un esquema normativo oculto; si bien el concepto de "violencia divina" ya había aparecido por el sentido en la página anterior (p. 198), recién ahora se puede ver la importancia eminente que tiene para concluir la argumentación en su conjunto. Tal vez ayude interpolar brevemente en este lugar un panorama esquemático del andamiaje de categorías, ahora sí concluido, del estudio, para luego tematizar finalmente el rol de la "violencia pura, divina" misma en la filosofía de la historia.

A esta altura no es difícil ver que Benjamin ha introducido los conceptos centrales de su tratado en un orden cronológico que está en relación inversa con su importancia objetiva o histórica. Porque la oposición decisiva, aquella de la que dependen "genealógicamente" todos los conceptos empleados con anterioridad, recién se introduce en el último cuarto de texto; se trata de la oposición de dos formas del tipo de violencia que se manifiesta: la violencia inmediata, cuya diferencia supuestamente reside en que en un caso se la puede llamar "impura" y en el otro "pura". Benjamin califica de "impura" a la violencia expresiva si se la ejerce considerando fines externos, de modo que ya no es mera exteriorización de la voluntad o de los sentimientos; esta clase de violencia, que es inmediata pero a la vez "impura", aparece históricamente para Benjamin con los estallidos de ira de aquellos dioses paganos a los que, según los relatos míticos, la excitación afectiva no les impedía perseguir también objetivamente sus intereses de poder. En la construcción conceptual que Benjamin desarrolla en su

escrito, esa violencia mítica se sitúa en el comienzo genealógico de un proceso que lleva al afianzamiento general de la violencia jurídica por la vía de la autonomización de la relación de medios y fines; en cuanto una relación jurídica está completamente institucionalizada, no hay modo de evaluar la legitimidad de la violencia como no sea sirviéndose de criterios instrumentales, lo cual tiene como consecuencia que ya no se pueda descubrir esa conversión de los medios en fines, que se reitera permanentemente y se deriva de la sujeción del derecho al poder. En última instancia, esta carga hereditaria mitológica de la religadura del derecho con intereses de poder es la causa, según Benjamin, de que con la imposición de las relaciones jurídicas se hayan deformado paulatinamente todas las formas de vida morales por haber caído bajo la hegemonía del esquema de medios y fines; incluso las pocas alternativas que subsistieron dentro de estas condiciones de vida tan destruidas para resolver los conflictos de intereses sin necesidad de interponer el derecho tienen, según Benjamin, la mácula de una deformación de lo moral por el predominio de los intereses.

Si ahora nos imaginamos este eje genealógico como en un esquema, como una columna de conceptos en cuyo extremo se encuentra la categoría de la violencia inmediata "*impura*", tendremos que imaginarnos además en forma paralela una segunda columna de conceptos que sirve para registrar una genealogía completamente distinta, porque en el extremo está situada la categoría de la violencia inmediata "*pura*". Benjamin parece denominar "pura" a la forma inmediata, expresiva, de la violencia cuya manifestación no está empañada por la consideración de fines externos; en ese sentido, el ejercicio de este tipo de violencia tiene algo de autorreferencial, porque allí sólo se expresa lo que subyace como fuente en forma de una voluntad o de una sensación. Según parece, en su texto Benjamin en principio atribuye sólo a Dios la capacidad de ejercer esta clase de violencia pura; y porque su voluntad es buena y justa, lo que no se destaca expresamente, sus exteriorizaciones expresivas de violencia son expresión pura de la justicia (p. 198). Ahora bien, la pregunta que se plantea aquí, naturalmente, es si también en esta columna Benjamin puede seguir ingresando conceptos bajo el título de "violencia pura", de modo que pueda reconocerse un eje genealógico como en el caso de la primera columna; porque lo que se opone a ello no es solamente que bajo el predominio del derecho parecen excluidas todas las posibilidades de continuación de este tipo de violencia, sino además que para la violencia divina prácticamente no puede haber manifestaciones que la sucedan en el mundo. De todos modos, ya las referencias dispersas a la cualidad especial de la violencia encarnada en la huelga general revelan que Benjamin no tiene intención de hacer lugar

a ninguna de las dos objeciones; evidentemente, para él es indiscutible que también en la época del derecho son posibles las manifestaciones esporádicas de violencia pura, y que por eso también la justicia de Dios ha dejado una huella genealógica. Benjamin distingue, como se ha dicho, la primera forma de este retorno de la violencia divina a la tierra en la huelga general revolucionaria del proletariado; también ella posee un carácter autorreferencial, porque en la violencia que le es propia sólo se manifiesta diáfanamente la voluntad moral que el proletariado posee en virtud de su situación social. Si bien Benjamin no nos aclara qué experiencias especiales han capacitado a la clase obrera para desarrollar semejante voluntad, es de suponer que también en este punto sigue las sugerencias de Sorel, quien haciendo una caprichosa síntesis de Nietzsche y Proudhon había tomado como punto de partida una moral de productores auténtica, "sublime".[42]

Las reflexiones que en el contexto de su exposición sobre la moral de los productores Sorel dedicó además a los valores de la moral familiar[43] constituyen probablemente también una de las fuentes en las que Benjamin se apoya al mencionar un instanciamiento más de la violencia pura en condiciones intramundanas. Retomando una idea relevante ya en el comienzo del texto, cuando se habló del carácter no juridizable de la educación de los padres (p. 182), se dice ahora en el contexto de la exposición sobre la violencia pura inmediata: "Esta violencia divina no se testimonia solamente en la tradición religiosa, también se encuentra por lo menos en una manifestación consagrada en la vida actual. Lo que está fuera del derecho como violencia educativa en su forma acabada es una de sus manifestaciones" (p. 200). Es probable que el mejor modo de entender esta propuesta que en principio suena sorprendente, en la que seguramente también se refleja todavía algún elemento de los empeños del joven Benjamin en la pedagogía reformista,[44] sea prestando atención estrictamente al paralelismo con la violencia divina: igual que la voluntad divina, parece querer decirnos Benjamin, también la voluntad de los padres o de los educadores parece estar dirigida exclusivamente al bienestar, a la salvación de los que están a su cuidado, los hijos propios o los pupilos; por eso las manifestaciones violentas con las que reaccionan ante su posible mala conducta son pura expresión de justicia benévola. Si a este argumento se le suma el pasaje en el que Benjamin habla del "fin natural" de la violencia educativa (p. 182), es de temer que la "ejecución" que "golpea" (p. 200) a la que

42 Georges Sorel, *Über die Gewalt*, cap. 7.
43 *Ibid.*, pp. 284 y ss.
44 Cf. Margarete Kohlenbach, *Walter Benjamin*.

hace referencia sea absolutamente literal. Los golpes con los que el padre castiga las fechorías del hijo son manifestaciones de una ira justa y, en ese sentido, testimonios en sí justificados de violencia pura, "sagrada". Con ayuda de este ejemplo también queda claro por qué Benjamin insistió tan decididamente al comienzo en que la violencia educativa por su estructura entera se resiste a toda forma de juridización; porque desde su perspectiva la penetración de categorías jurídicas en la esfera de la conducta educativa tiene que llevar necesariamente a pervertirla, porque así se convierte de pronto en un mero medio lo que antes llevaba el sello de calidad de la manifestación moral.

Con la mención de la violencia educativa han quedado nombrados todos los fenómenos sociales que Benjamin evoca en su texto como testimonio de la persistencia secular de la violencia divina. A diferencia de la poderosa historia que Benjamin corrobora para la relación jurídica surgida del mito, la huella genealógica de esta otra forma de violencia está sumamente marcada por las discontinuidades y por eso es muy poco visible; junto con la conducta educativa de los padres sólo aparece finalmente la huelga general proletaria como una instancia más que puede alimentar la esperanza de un retorno de la moral divina. No obstante, Benjamin no concluye su escrito con la tesis de una pérdida definitiva de lo "sagrado" (p. 202); en un último giro, que seguramente revela con toda claridad la intención política del proyecto entero, estima más bien la continuidad débil, intermitente, de una violencia a la vez pura e inmediata como prueba de que la revolución es inevitable. Unas pocas líneas antes de que concluya el texto, se dice en este sentido:

> Pero si la violencia también tiene asegurada su existencia más allá del derecho como violencia pura e inmediata, eso demuestra que la violencia revolucionaria es posible, y cómo lo es, con qué nombre se puede documentar la máxima manifestación de violencia pura por parte del ser humano (p. 202).

No se puede presentar la revolución que Benjamin se figura en esta frase como si fuera una mera revolución política; tampoco tiene una importancia preponderante en ella el aspecto de la subversión de las condiciones del capitalismo privado. Lo que Benjamin tiene en mente aquí y lo que constituye la meta secreta de todo su artículo es más bien la idea de una revolución en cierto modo cultural, que derribaría el sistema, afianzado desde hace siglos, de las relaciones jurídicas en su totalidad. La crítica del esquema jurídico de medios y fines, llevada a cabo primero sólo desde una pers-

pectiva inmanente, y luego también desde una perspectiva trascendente, desde la filosofía de la historia, ha llevado a ver que la violencia jurídica, que domina todo, que ya ha avanzado hasta los últimos rincones de la cotidianeidad moral, en última instancia sólo sirve para conservar el orden de poder establecido; Benjamin está convencido de que de este hechizo del derecho sólo puede liberarnos en definitiva una revolución que produzca justicia inmediatamente, en una forma sagrada, mediante la ejecución de la violencia. No sorprende que un escrito con semejante contenido, cuyo concepto del derecho es terrorista, cuyo ideal de violencia es teocrático y cuya idea de revolución es escatológica, hasta hoy sólo haya concitado esencialmente interpretaciones minimizadoras,[45] acaparadoras[46] o parcializadoras.[47] El impulso que tracciona el estudio de Benjamin es una crítica del derecho en su conjunto; porque está convencido de que toda institución de la sociedad que sigue el esquema de medios y fines tiene que reducir todos los asuntos humanos al único criterio de la compensación de los intereses individuales. Y el único poder moral del que el autor, que aún no había llegado a los 30 años, creía que por su pureza, por el hecho de ser una absoluta finalidad en sí, podía liberarnos de la fatalidad del derecho, era la violencia sagrada de Dios.

45 Herbert Marcuse, "Revolution und Kritik der Gewalt", en Peter Bulthaup (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Frankfurt/M., 1965, pp. 23-27.

46 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft.*

47 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M., 2002 [trad. esp.: *Homo sacer*. Vol. 1: *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

La apropiación de la libertad

La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo*

Sólo un dogmatismo ciego puede hacernos cerrar los ojos actualmente ante el hecho de que hay una serie de premisas de la teoría freudiana que a esta altura se han vuelto sumamente discutibles. Los avances en las investigaciones sobre lactantes, en la psicología evolutiva en general y también en la biología evolutiva, han llevado a poner en duda presunciones básicas centrales de la visión que el psicoanálisis tiene del niño pequeño: desde la presunción de un narcisismo primario en el que el lactante todavía vivencia su entorno exclusivamente como si fuera su propia obra, hasta la afirmación de una envidia del pene típica de las niñas, han caído en descrédito algunas cosas que hasta hace unos cincuenta años parecían relativamente seguras.[1] Hasta la teoría de las pulsiones en general, base biológica de la teoría freudiana, se ve hoy en día expuesta a dudas justificadas. Si a estos reparos crecientes se les suman además las revisiones de la obra de Freud que se han realizado entretanto dentro del propio movimiento psicoanalítico,[2] en el año en que se cumplen ciento cincuenta años de su nacimiento se podría decir: nunca hasta ahora desde la muerte de Freud han sido tan malas las perspectivas de futuro de su teoría original, nunca han sido tan malas sus perspectivas de tener una continuación productiva.

También el espíritu de la época parece dar la razón a esta apreciación sumamente escéptica. En todos lados se escucha que está disminuyendo el número de pacientes dispuestos a seguir un tratamiento psicoanalítico,

* Agradezco a Martin Dornes y a Christine Pries-Honneth sus valiosas recomendaciones e indicaciones.

1 Cf. Martin Dornes, *Die Seele des Kindes. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt/M., 2006, caps. 2 y 6.

2 Cf. Morris N. Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Munich/ Viena, 1988 [trad. esp.: *Desarrollos contemporáneos recientes en psicoanálisis. Una evaluación crítica*, Buenos Aires, Paidós, 1988].

pegarle a la obra de Freud ha sido directamente una moda publicística hasta poco antes del aniversario que se acaba de celebrar;[3] pero además son los propios sujetos los que parecen cada vez más emancipados de la cultura psicoanalítica, porque se los insta a una readaptación permanente a un futuro incierto y por eso ya casi no sienten el incentivo o la necesidad de ocuparse de su propio pasado. Parece faltar el premio social por volver sobre la historia de la propia formación, tarea costosa y contraria a la actividad, de modo que también los ideales psicoanalíticos están cada vez más desacreditados en nuestra cultura.

Ante esta situación de creciente cuestionamiento y marginalización, de una auténtica amenaza de su existencia, la reacción más difundida del psicoanálisis actualmente es el reflejo de la fuga hacia adelante, hacia un área central de las nuevas ciencias naturales: los componentes centrales de la teoría original –la interpretación de los sueños, la idea de la represión y también la teoría de la estructura– ya no serán defendidos en terreno propio sino que se verán confirmados en el marco de lo que es directamente el boom de las neurociencias. De los resultados de la investigación del cerebro, si vamos a creerles a algunos de sus representantes más destacados, el psicoanálisis espera la salvación de los rescoldos de una crisis que lleva ya mucho tiempo. Pero así amenaza perderse –ésta será mi tesis– el elemento de la teoría freudiana que, más allá de todos los aspectos que a esta altura seguramente son cuestionables, constituye su legado central, vigente aún hoy: el haber comprendido que el ser humano en principio siempre es un ser escindido, desgarrado, pero que gracias a su interés intrínseco por ampliar su libertad "interior" posee la capacidad de reducir o incluso de superar ese desgarramiento mediante la actividad propia, reflexiva. En cada uno de los componentes que contiene esta idea antropológica, Freud añadió a la imagen tradicional del ser humano una idea esencialmente nueva, cuyo núcleo respectivo constituye una ampliación del concepto de la relación del ser humano consigo mismo: el sujeto sólo tiene acceso a sus actividades psíquicas desde la perspectiva interior de una representación de su propia libertad que ya le es familiar, que directamente lo obliga a volver retrospectivamente sobre los momentos aislados de su propia biografía para apropiarse finalmente, a posteriori y por el camino del recuerdo, de lo aislado. Sólo presuponiendo una apropiación crítica del propio proceso de formación, se podría decir también, el ser humano conquista la oportunidad que se le ofrece de la libre voluntad. Ahora bien, la investigación del cerebro tiene absolutamente vedado un acceso a este movimiento

3 Jonathan Lear, "The Shrink is in", en *Psyche*, año 50, Nº 7, 1996, pp. 599-616.

reflexivo. Podrá tal vez, gracias a sus técnicas por imagen, localizar las conexiones neuronales de ese movimiento, pero no puede definir su ejecución misma porque le falta el presupuesto para identificar en el cerebro la idea, que opera reflexivamente, de la propia libertad. En la perspectiva de observador de la investigación del cerebro desaparece en la persona humana lo que para Freud en realidad ha sido obviamente la fuerza motriz en ella: el recurso al anticipo de una libertad de la voluntad, que es autoactivador y que lleva a iniciar, ante las limitaciones vividas desde lo subjetivo, el proceso de reelaboración de la propia biografía.

En lo que sigue quiero hacer el intento de reconstruir esta concepción compleja, múltiple, de la relación del individuo consigo mismo, exponiendo primero la dedicación de Freud a la patología de la personalidad "normal"; a medida que desarrollaba su teoría, el fundador del psicoanálisis temía cada vez menos usar sus hallazgos sobre la etiología de las enfermedades neuróticas para sacar conclusiones también sobre las fuerzas centrífugas irracionales del sujeto "sano" (I). A partir de ahí Freud se vio obligado a adaptar su concepto de represión y defensa a las condiciones que debían regir para el sujeto aparentemente intacto; por eso en un segundo paso se esboza cómo, desde su perspectiva, están definidas las causas por las que el niño en crecimiento crea un depósito de deseos reprimidos, no integrados, aun en condiciones normales de socialización (II). Con esta normalización de la represión, Freud se encuentra ante la tarea de caracterizar el proceso de reflexión por medio del cual la personalidad intacta genera el tipo de emancipación psíquica a la que ayudará la terapia analítica en el caso del sujeto enfermo; en el último paso se desarrollará cómo está constituida la concepción de apropiación de sí del individuo con la que Freud intenta resolver esta tarea (III). El centro de mis reflexiones lo ocupa por lo tanto el vínculo absolutamente estrecho que Freud trazó entre la autonomía individual y la elaboración reflexiva del pasado, entre la libre voluntad y la "reelaboración" de la biografía; pretendo mostrar que Freud jamás dudó ni por un momento de la posibilidad de la "libre voluntad", pero que le antepuso como condición necesaria el paso de la apropiación de la voluntad propia.

I

En su obra, Freud se apoyó en presunciones sobre los procesos normales de socialización para obtener información sobre las causas infantiles de las enfermedades neuróticas; pero también realizó el camino inverso: de la sin-

gularidad de las neurosis individuales siempre sacó conclusiones sobre la vida anímica normal. Este vaivén entre el diagnóstico de la patología y el análisis de la normalidad, entre la etiología y la teoría de la personalidad, constituye un hilo conceptual de su trabajo que va adquiriendo cada vez más importancia individual a medida que aumenta la madurez científica; tomada en su conjunto, es probable que en definitiva su teoría constituya más un aporte a la revisión de nuestra idea de la subjetividad humana que una propuesta para resolver problemas especiales de las enfermedades psíquicas. Ya en *La interpretación de los sueños* (1900) Freud recurre al sueño como un ejemplo que le permite estudiar el caso no patológico de una actividad mental que se caracteriza por las estrategias de defensa; según su concepción, en el recuerdo agudo del propio sueño todo ser humano se confronta con un texto tan distanciado por las omisiones y los desplazamientos que ya no es posible hallar en él la clave para comprender el sentido producido por él mismo. Ya un año después Freud vuelve a ocuparse de estas perturbaciones irracionales de la vida anímica totalmente normal, aparentemente sana, cuando se dispone a redactar su tratado sobre la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901); en este nuevo contexto lo que le interesa son actos fallidos que en un principio pasan totalmente desapercibidos, como el lapsus linguae y el olvido, pero que también en la personalidad intacta pueden revestir una acumulación y persistencia tal que ya no es posible desentenderse como si fueran pura casualidad; en esos casos de repetición notoria, las equivocaciones cotidianas adquieren el carácter de síntomas que permiten vislumbrar la profundidad de los mecanismos de defensa que marcan incluso al ser humano normal. Por eso al final de su estudio Freud puede consignar, pensando ya en sus próximas investigaciones, "que la frontera entre norma y anormalidad nerviosas es fluctuante", y que todos, como dice lacónicamente, somos "un poco neuróticos".[4]

A partir de entonces Freud ya no abandonará la perspectiva de que incluso en la vida anímica en apariencia intacta existe una disposición permanente a producir deseos extraños y actitudes de defensa llamativas; siempre estará buscando el punto en el que en el sujeto que parece absolutamente normal se manifiesta un comportamiento que posee rasgos tan raros, tan difíciles de entender, que remite a la persistencia siste-

4 Sigmund Freud, "Psychopathologie des Alltagslebens", en su *Gesammelte Werke*, vol. 4, p. 309. En lo que sigue cito los escritos de Freud por la 7° edición de las obras completas, hecha por A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Jakower: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, 17 vols., Frankfurt/M., 1991 [la cita corresponde a la edición en español: "Psicopatología de la vida cotidiana", en su *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. 6, p. 270].

mática de restos arcaicos en la psiquis individual. Un paso decisivo en la dirección esbozada lo constituye el breve escrito sobre "Duelo y melancolía", que Freud publica en 1916 en *Zeitschrift für Psychoanalyse*:[5] desde su perspectiva, entre el duelo, en el que nos aferramos alucinatoriamente a un objeto amoroso perdido, y la melancolía, en la que además de la fantasía de deseo vivenciamos adicionalmente una disminución drástica de nuestro sentimiento de autoestima, sólo hay una separación gradual. Pero lo que en principio le interesa a Freud en su artículo no es tanto lo que separa estos dos estados como lo que los vincula: tanto el duelo como la melancolía constituyen reacciones psíquicas a una pérdida de objeto dolorosa en la que siempre se produce una "inhibición y restricción del yo",[6] porque en la fantasía de deseo se alucina que la persona querida sigue existiendo y por eso el compromiso con el entorno social se extingue prácticamente por completo. El umbral hacia la patología se atraviesa por lo tanto ya con el ingreso al estado de duelo, dado que según las convenciones el fantasear con objetos no existentes es un claro signo de la presencia de un trastorno mental; y es sólo por rutina científica que nos abstenemos, concluye Freud, de completar el paso correspondiente y contar ya el duelo entre las enfermedades psíquicas. Tanto el grado del "displacer doloroso"[7] como la intensidad de las fantasías de deseo son en sí indicadores claros de que ya aquí, en el ámbito clínico de lo normal, se presenta una tendencia a la negación patológica de la realidad: las funciones tradicionales del yo, es decir esencialmente la del control de la realidad, han sido abolidas porque el sujeto está animado por el deseo primitivo de mantener la comunicación con el objeto amoroso perdido.[8]

En rigor, estas sucintas reflexiones contienen más consecuencias de las que Freud habrá querido admitir en un primer momento: en realidad, él no desplaza la frontera convencional entre normalidad y patología, sino que traslada el potencial de comportamiento patológico al territorio exclusivo de la personalidad "normal" misma. Todo sujeto, incluso el que por lo general es perfectamente realista, debe poder ser asaltado esporádicamente por deseos que no resistirían un control con la realidad; su carácter singularmente primitivo –el hecho de que ignoren la diferen-

5 Sigmund Freud, "Trauer und Melancholie", en su *Gesammelte Werke*, vol. 10, pp. 428-446 [trad. esp: "Duelo y melancolía", en su *Obras completas*, vol. 14].
6 *Ibid.*, p. 429.
7 *Ibid.*, p. 430.
8 En su relato *The year of magical thinking* (Nueva York, 2005), Joan Didion proporciona una descripción magnífica de estas fantasías "patológicas" de deseo relativas a la elaboración de la pérdida de un ser querido.

ciación que se ha establecido ya entre el adentro y el afuera– señala más bien con claridad que provienen necesariamente de restos no elaborados de la primera infancia.[9] Esta concepción se confirma expresamente en un breve artículo que Freud publicó el mismo año que el escrito sobre "Duelo y melancolía". Con el título de "Complemento metapsicológico a la teoría de los sueños",[10] Freud trata allí los procesos que permiten que en determinados estados emocionales tomados como normales, como el duelo, el enamoramiento o el reposo, tenga lugar el mismo tipo de satisfacción alucinatoria de deseos que conocemos de los estados de enfermedad neurótica. Aquí no interesan en detalle las complicadas reflexiones que Freud desarrolla en su artículo, sino solamente el esquema global que le sirve de orientación. ¿Cómo se explica –ésa es la pregunta– que en aquellas situaciones relativamente usuales pase lo mismo que por lo general acontece sólo en forma exacerbada en condiciones patológicas? El supuesto del que parte Freud en su respuesta es que en los estados de duelo, enamoramiento o reposo se paralizan las fuerzas psíquicas que por lo regular se encargan del control de la realidad en el sujeto, ya sea por la excitación intensa o por la atención muy reducida; de ese modo tiene lugar un "desvestimiento" de "lo psíquico"[11] que permite que se apoderen del yo mecanismos alucinatorios de la primera infancia; por eso ahora no sólo llegan "a la conciencia deseos ocultos o reprimidos", sino que además se los piensa "con creencia plena" como "cumplidos".[12] Por consiguiente, también el adulto normal conoce situaciones en las que el mero deseo de un objeto alcanza para vivenciarlo mentalmente como fuente de una satisfacción real; en tales estados se anulan los límites entre el adentro y el

9 Cf. al respecto también el comentario de Freud en su "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909): "Que no es lícito trazar una frontera definida entre niños y adultos 'nerviosos' y 'normales'; que 'enfermedad' es un concepto sumatorio puramente práctico; que predisposición y vivencia tienen que conjugarse para hacer que se rebase el umbral y se alcance esa sumación; que, en consecuencia, muchos individuos pasan continuamente de la clase de los sanos a la de los enfermos nerviosos, y otros en número menor recorren el camino inverso: he ahí cosas que se han dicho con frecuencia y han hallado tanto eco que por cierto no soy el único en sostenerlas" (Sigmund Freud, "Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben", en su *Gesammelte Werke*, vol. 7, p. 376 [la cita corresponde a la edición en español: "Análisis de la fobia de un niño de cinco años", en su *Obras completas*, vol. 10, p. 116]).

10 Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 10, pp. 412-426 [trad. esp.: "Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños", en su *Obras completas*, vol. 14].

11 *Ibid.*, p. 412.

12 *Ibid.*, p. 421 [trad. esp. cit.: p. 229].

afuera, entre las representaciones y la realidad, de modo que puede volver a ganar espacio el mecanismo primero, primitivo, de la satisfacción alucinatoria de deseos.

Todos los escritos mencionados, desde *La interpretación de los sueños* hasta el "Complemento metapsicológico", coinciden en identificar también en la vida anímica intacta el tipo de desgarramiento que tradicionalmente sólo se supone en el enfermo psíquico. Freud, se podría decir también, antropologiza el potencial de conflicto de los deseos reprimidos reconociéndoles un poder incluso sobre el sujeto sano: todos nosotros podemos llegar a vivir situaciones en las que nos vemos confrontados con necesidades y deseos que no parecen cuadrar muy bien en la red armonizada racionalmente del resto de nuestros deseos; pero lo especial de esos deseos no es sólo su grado de heterogeneidad, de incompatibilidad, sino también el hecho de ir acompañados de la fantasía de su satisfacción, que en sí es imposible; es decir que evidentemente reactivamos mecanismos psíquicos sobre los que podemos suponer que nos han dominado en la más tierna infancia. Por otra parte, en los escritos citados Freud parece no tener todavía una respuesta realmente convincente a la pregunta de por qué las represiones han tenido importancia también en la prehistoria del adulto normal. Para el caso de la enfermedad neurótica, la suposición de la que Freud había partido en principio era que la causa de esas represiones debía residir en acontecimientos traumáticos de la primera infancia que habían sido desterrados al inconsciente por su carácter amenazador; en el síntoma debía reflejarse por lo tanto el recuerdo compulsivamente recurrente de un suceso real, de cuyo catastrófico significado el niño pequeño sólo podía protegerse sustrayéndole instintivamente la conciencia. Pero Freud sustituyó pronto esta interpretación realista por una hipótesis incomparablemente más sutil, según la cual no era un acontecimiento real sino el deseo de tal acontecimiento lo que constituía la causa de la represión: impulsos que el niño debía vivir como peligrosos porque amenazaban su equilibrio afectivo eran relegados al inconsciente por razones de autoprotección, y desde allí producían los síntomas neuróticos más adelante en la vida.[13] Pero ninguna de estas explicaciones es apropiada para hacer entender por qué también la personalidad intacta es asaltada permanentemente por deseos reprimidos; en estos casos no hay síntomas de enfermedad, falta toda referencia a un sufrimiento difícil de tolerar, sólo estamos ante deseos que ni por su

13 Una buena exposición de estos desplazamientos teóricos se puede encontrar en el trabajo de Richard Wollheim sobre Freud: Richard Wollheim, *Sigmund Freud*, Munich, 1972 [trad. esp.: *Freud*, Barcelona, Grijalbo, 1973].

contenido ni por su forma parecen cuadrar en el sistema de aspiraciones del adulto. Freud encuentra una respuesta a las preguntas conectadas con esto recién después de haber comprendido que la causa última de la represión tiene que ser una especie de miedo intersubjetivo con el que también el individuo sano tiene que haberse enfrentado en su infancia.

II

Las dificultades que Freud ha tenido hasta aquí para explicar el potencial de patología existente también en el sujeto completamente normal se derivan de su presunción del punto de inicio relativamente extraordinario de la represión: si solamente tiene motivos para la represión el niño pequeño que se ve confrontado con un acontecimiento traumático o con un deseo pulsional particularmente intenso, extravagante, prácticamente no hay razón para suponer un depósito de deseos inconscientes en la personalidad intacta; porque el hecho de que esta persona no tenga un nivel de sufrimiento, que no presente ningún tipo de síntoma patológico, sugiere más bien que estamos ante un proceso de socialización completamente normal, sin interferencias. ¿Cómo se comprende entonces que también en la vida psíquica del individuo sano reaparezcan siempre impulsos inarticulados, no integrados, si la represión, es decir la exclusión de la articulación, está ligada a presupuestos sólo aplicables al proceso de formación fracasado? A Freud por lo tanto le falta, se podría decir, una idea de normalidad de la represión; no puede explicar cómo es que en todo proceso de socialización hay motivos para excluir de la verbalización futura determinados impulsos pulsionales o deseos y desterrarlos a algún ámbito del inconsciente.

Freud realiza el pasaje hacia una concepción más amplia de la "represión", mucho más adecuada a la normalidad, en la segunda mitad de la década de 1920, cuando comienza a tener claro el valor antropológico del miedo para el niño pequeño; y no es por casualidad que en esta fase de su producción se perfilen en su teoría por primera vez especulaciones que apuntan hacia la teoría de la relación de objeto desarrollada posteriormente por Winnicott y Melanie Klein. En este contexto tiene un valor especial para nuestras reflexiones el escrito *Inhibición, síntoma y angustia*, que Freud publica como libro en 1926 en la Internationalen Psychoanalytischen Verlag; ya por el grado de diferenciación objetiva, la envergadura antropológica y el realismo respecto del mundo de vivencias infantiles, este texto se destaca enormemente en la obra de Freud. También esta vez su mirada está

puesta sobre todo en las causas de la represión en el neurótico, pero se dedica también tanta atención a las "neurosis más simples de la vida cotidiana"[14] que la persona sana siempre queda incluida en el análisis; en cierto modo se genera incluso un continuum entre la represión neurótica y la represión completamente normal, porque Freud con toda conciencia parece no preocuparse ya por determinar el punto en el que la segunda se convierte en la primera, es decir en que la represión normal sobrepasa la medida más allá de la cual se supone que comienza el desarrollo de las neurosis. El punto de partida del razonamiento lo constituye una autocorrección que Freud realiza de un modo tan discreto que se sustrae fácilmente a la atención: hasta ahora él se explicaba la angustia del niño pequeño –dice Freud– como resultado afectivo del rebote de la represión en su vivencia, o sea como transformación automática de la "energía de investidura del impulso reprimido [...] en angustia",[15] pero ahora tiene que admitir que podría ser exactamente a la inversa (no es que el niño pequeño sienta angustia porque reprime determinados deseos pulsionales sino que reprime porque siente angustia ante determinados deseos pulsionales). La premisa modificada, que a Freud le parece ahora mucho más plausible, plantea por otra parte un nuevo problema, que es de dónde proviene la angustia que ocasiona en el niño la represión en determinadas condiciones que habrá que precisar: de alguna manera tiene que estar presente ya en la vida anímica infantil la "imagen mnémica"[16] de este estado emocional si se afirma que no es la represión lo que genera angustia sino a la inversa, que la angustia genera represión. Esta pregunta esbozada es la que Freud coloca en el centro de su texto; en las próximas sesenta o setenta páginas prácticamente no se ocupará sino de buscar el origen de la angustia a partir de la cual el niño pequeño sustrae algunos de sus deseos pulsionales de la articulación progresiva.

La hipótesis que más cautiva a Freud al principio es la del trauma del nacimiento. En 1924 Otto Rank había publicado un libro en el que se defendía la presunción de que el lactante, por su bienestar protegido en el útero, reacciona al acto del nacimiento con una suerte de miedo pánico;[17] expuesto de repente a la irrupción de la marea de estímulos del mundo, el lactante

14 Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", en su *Gesammelte Werke*, vol. 14, pp. 111-205, aquí: p. 160 [la cita corresponde a la edición en español: "Inhibición, síntoma y angustia", en su *Obras completas*, vol. 20, p. 123].

15 *Ibid.*, p. 120 [trad. esp. cit.: p. 89].

16 *Ibid.*

17 Otto Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Leipzig/Viena/Zurich, 1924 [trad. esp.: *El trauma del nacimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1961].

vive un shock traumático cuyo efecto persistente cobra vigencia en todos los estados de angustia posteriores por el parentesco de los patrones de reacción física. Ya el hecho de que en su texto Freud se ocupe con bastante detalle de esta tesis no menos de tres veces permite reconocer que tiene que haberla sentido como un desafío teórico muy fuerte; al menos parece convencido de que, entre las diversas alternativas, la idea de un trauma original de nacimiento sigue ofreciendo en principio la mejor clave para explicar la permanente disposición a la angustia del niño pequeño. Por otra parte, cada vez que habla de la propuesta de Rank, Freud vuelve a insinuar enseguida ligeras dudas que tienen que ver con una cierta desproporción en la explicación: porque si bien los niños pequeños siempre tienden al ataque de pánico si se sienten abandonados, en el shock traumático del nacimiento falta toda relación con el abandono, porque "en la vida intrauterina [...] no existía ningún objeto"[18] cuya desaparición pudiera haberse experimentado como una amenaza. En todo su comportamiento de angustia posterior el niño está centrado en un peligro para el que el trauma de nacimiento de ninguna manera puede haber proporcionado el esquema desencadenante; porque debido a la falta de relación de objeto del feto, la amenaza de ser abandonado no es algo que el lactante mismo pudiera vivir de alguna manera durante el proceso de nacimiento.

Es esta objeción de peso lo que le allana ahora el camino a Freud hacia su propia concepción intersubjetivista; es una tesis que se opone casi diametralmente a la del trauma del nacimiento, en tanto reconoce la situación de peligro ante la cual el lactante reacciona con miedo pánico no en la interrupción de la existencia intrauterina sino en el ser abandonado por la madre, quien aparecerá recién después del nacimiento. Se podría decir que Freud parte con Arnold Gehlen[19] del hecho biológico de que el ser humano permanece en el vientre materno mucho menos tiempo que los otros animales en relación con el nivel de desarrollo; de esta circunstancia de un "parto prematuro" ambos autores deducen un grado relativamente alto de desvalimiento orgánico y ausencia de especialización, que hace que el recién nacido dependa mucho desde el principio mismo de un entorno protector;[20] ahora bien, de esta dependencia resulta para Freud una fijación directamente biológica del lactante con su madre, cuyos cuidados y auxilios son tan vitales para él que el primer indicio de su ausen-

18 Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", p. 169 [trad. esp. cit.: p. 131].

19 Cf. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M., 1971, p. 457 [trad. esp.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980].

20 *Ibid.*, Parte I.

cia genera el esquema paradigmático de todo lo que significa "peligro". A partir de entonces toda sospecha de quedarse solo sin el objeto amado es la señal ante la que el niño reacciona con el mismo tipo de angustia que lo invadió con la primera vivencia de la desaparición de la madre. El siguiente pasaje, que por su capacidad de síntesis todavía hoy suscita admiración, resume todos estos pasos argumentativos en un único razonamiento: el punto de partida biológico, dice Freud,

> es el prolongado desvalimiento y dependencia de la criatura humana. La existencia intrauterina del hombre se presenta abreviada con relación a la de la mayoría de los animales; es dado a luz más inacabado que estos. Ello refuerza el influjo del mundo exterior real, promueve prematuramente la diferenciación del yo respecto del ello, eleva la significatividad de los peligros del mundo exterior e incrementa enormemente el valor del único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se librará más.[21]

Precisamente esta última formulación, que anticipa casi literalmente una idea central de Winnicott, daría motivo para seguir especulando respecto de su importancia para la teoría freudiana en su conjunto: Freud no habla aquí de "pulsión" del niño pequeño, lo que es muy poco usual en él, sino de su "necesidad"; y el contenido o la dirección de esa necesidad temprana es cubierto con la expresión del "amor", un concepto que Freud emplea muy rara vez en sus escritos teóricos. Pero para lo que nos proponemos interesa más bien cómo vuelve Freud a tender un puente desde este resultado provisorio hacia el problema del que había partido; porque lo que en realidad quiere responder es en qué medida un esquema de señales del peligro, concebido como una "angustia originaria",[22] puede llevar al niño pequeño a apartar algunos de sus impulsos pulsionales del proceso ulterior de organización mental y desalojarlos al inconsciente. Para Freud, la clave de su respuesta está en la idea de que las señales de una separación del objeto amado pueden provenir tanto del mundo exterior como del interior; porque entonces todo deseo que el niño sienta en sí y viva a la vez como incompatible con la permanencia del amor ansiado tiene que desencadenar en él la vieja angustia original de separación. Si es así, es decir

21 Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", pp. 186 y s. [trad. esp. cit.: p. 145].
22 *Ibid.*, p. 167.

si el niño pequeño también es capaz de percibir los deseos propios como señales de advertencia de una posible pérdida del objeto amado, según Freud hará todo lo posible de manera directamente instintiva para evitar la situación pautada por el deseo peligroso; y el único medio del que dispone con ese fin consiste en renunciar al impulso molesto, que por consiguiente es abandonado como deseo y sustraído de la conciencia. El niño –se podría sintetizar el razonamiento de Freud– desaloja al inconsciente todos aquellos deseos suyos cuya persecución le significan la amenaza del amor de su persona de referencia; para no ser separado de su madre o de cualquier otra persona querida, se arma un depósito de deseos inarticulados, que quedan en estado primitivo y en adelante seguirán existiendo en él como un "cuerpo extraño".[23]

Con estas reflexiones Freud crea un concepto de represión aplicable también al proceso de socialización normal, al proceso que no resulta llamativo en absoluto: presupuesto el desvalimiento constitucional del lactante, todo niño sentirá un miedo pánico a ser separado de la persona de referencia que le procura cuidados, y por eso también intentará reprimir de alguna manera los deseos que podrían poner en peligro esa relación, y así desarrollará en definitiva, como todos los demás, un potencial de anhelos reprimidos. De esta normalización de la represión se deriva para Freud la consecuencia de que tampoco la personalidad intacta está libre de las limitaciones que le están impuestas con mucha mayor intensidad al sujeto psíquicamente enfermo: como el neurótico, sólo que muy por debajo del límite del sufrimiento, el individuo sano está expuesto a la intervención de deseos inconscientes que interrumpen el "libre comercio [...] entre todos sus componentes" psíquicos y eventualmente lo compelen a expresiones involuntarias.[24] En el centro de las consecuencias que conlleva esta "limitación funcional del yo",[25] Freud coloca la amenaza de la libre voluntad humana: si permanentemente se interponen deseos extraños, si las intenciones no se pueden llevar a la práctica o si, a la inversa, adquieren una preeminencia no deseada, se le ponen límites sumamente estrechos a la capacidad del individuo de construir una voluntad racional, decidida y transparente para él mismo. En esas situaciones que conocemos todos, la voluntad aparece siempre como perturbada porque está influida por compulsiones y dependencias cuya procedencia no podemos descubrir. Freud menciona como ejemplos bastante difundidos de este tipo de trastornos de la voluntad la falta de ape-

23 Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", p. 125 [trad. esp. cit.: p. 94].
24 *Ibid.*, p. 125 [trad. esp. cit.: p. 94].
25 *Ibid.*, p. 116 [trad. esp. cit.: p. 85].

tito y la inhibición en el trabajo;[26] pero es claro que se pueden citar casos mucho menos espectaculares de la vida cotidiana que muestran con cuánta frecuencia el sujeto no es dueño de su propia voluntad.

Ahora, ya el lenguaje que Freud utiliza en estos pasajes muestra que no pretende presentar el menoscabo de la libre voluntad como algo que constituya un hecho irreversible de la naturaleza humana; decir que estos trastornos constituyen una "limitación funcional del yo" significa más bien hacer depender el desarrollo normal del yo, su aptitud para funcionar, de la superación de todo este tipo de menoscabos. En la terminología funcionalista de su psicología, Freud parece adoptar una perspectiva normativa en la que el bienestar del ser humano está ligado al presupuesto de eliminar esas perturbaciones de la voluntad que provienen de necesidades inarticuladas de la infancia; porque el ser humano sólo puede disfrutar plenamente de su auténtica naturaleza, de la facultad de la libre voluntad, si no se le han impuesto limitaciones a su funcionamiento. Entre la aptitud para funcionar del yo y el bienestar del ser humano, se podría decir también, existe una relación de condicionamiento, porque Freud está convencido de que sólo una ponderación racional entre los deseos, los valores y la realidad puede garantizar una vida lograda.[27]

Por otra parte, en este punto de una ética casi aristotélica[28] la cuestión que se plantea es qué medios pone Freud en manos de cada sujeto para que alcance esta forma de libre voluntad lo menos turbada posible. Si ya la personalidad intacta es asaltada permanentemente por deseos y anhelos que a ella misma le parecen opacos y extraños, a primera vista no está claro en absoluto cómo se puede llegar a alcanzar la meta de una voluntad capaz de funcionar, libre. Para los que están enfermos psíquicamente, Freud prevé por cierto el instrumento de la terapia analítica para allanar una salida; gracias a las ofertas de interpretación asociativas del analista, el paciente aprenderá a formarse una idea de las causas de sus síntomas, provenientes de la primera infancia, y a recuperar de este modo un cierto margen para su libre voluntad. ¿Pero qué medio para conseguir la libre voluntad

26 *Ibid.*, p. 115.

27 Sobre este núcleo ético de la empresa freudiana, cf. John Cottingham, *Philosophy and the good life*, Cambridge, 1998; Jonathan Lear, *Freud*, Nueva York/Londres, 2005.

28 "Aristotélica" porque aquí se afirma con pretensión objetiva que es "bueno" para el ser humano lo que contribuye a que se desarrollen sus capacidades de funcionamiento naturales (es decir, su yo, su capacidad de deliberación). Sobre la estructura de este tipo de ética, cf. Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt/M., 2004 [trad. esp.: *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona, Paidós, 2002].

le recomienda Freud al sujeto que si bien está libre del nivel de sufrimiento del enfermo, de todos modos conoce esas turbaciones de su voluntad que provienen de represiones del pasado? A la pregunta que acabamos de esbozar Freud da una respuesta que muy rara vez aflora en sus obras como tema: como si fuera algo obvio, Freud está convencido de que todos adoptamos siempre respecto de nosotros mismos una postura en la que tratamos de apropiarnos de nuestra voluntad por medio del trabajo del recuerdo.

III

En los pasos de su concepción reconstruidos hasta aquí, Freud se sirve del recurso metodológico de una autoobjetivación naturalista:[29] con el fin de obtener conocimientos, describe los procesos patológicos de la represión o la defensa como si se tratara de procesos naturales, que obedecen a leyes causales y cumplen determinadas funciones en la reproducción de los seres humanos. Pero al pasar a la cuestión de cómo reaccionan los sujetos a estas limitaciones de las facultades de su yo, Freud desplaza su perspectiva tomando ahora como orientación el modo en que se entienden a sí mismas las personas que se sienten restringidas. El trabajo de reflexión con el que los sujetos desgarrados pretenden liberar su voluntad de las influencias no comprendidas sólo se puede explorar desde la perspectiva interna subjetiva de cada individuo. Desde este nuevo ángulo, lo que antes podía parecer un proceso basado en leyes naturales tiene que ser concebido ahora como algo producido por el propio sujeto: como una forma de la represión atribuible a él mismo. La exposición del proceso reflexivo que supuestamente hace posible esta recuperación constituye el núcleo de la concepción freudiana de cómo se relaciona el individuo consigo mismo.

La particularidad de esta concepción está seguramente en que las especificaciones que se desarrollan allí no se presentan como ideales normativos, sino que se conciben como operaciones completamente normales de las que se sobreentiende que es capaz cualquier sujeto sano; para Freud, el ser humano es menos un ser que se interpreta a sí mismo que un ser que se indaga críticamente, que siempre está revisando su propio pasado para ver si se pueden encontrar en él huellas de compulsiones que han quedado inconscientes. Por eso habría sido totalmente ajeno a Freud demandarle

29 Cf. Lutz Wingert, "Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung", en Dieter Sturma (ed.), *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt/M., 2006, pp. 240-260.

al sujeto desde afuera que se muestre interesado por su biografía; Freud más bien da por supuesto que todo ser humano posee un interés profundo por construir una voluntad lo más libre posible haciendo una revisión crítica de su propia prehistoria. Puede ser que en esta imagen que tiene Freud del ser humano, llamativamente opuesta al pesimismo de su teoría de la cultura, se reflejen los rasgos ambiciosos de su propia personalidad;[30] también puede ser que allí, como suponía Thomas Mann,[31] aflore el vínculo profundo de Freud con el romanticismo, cuyo interés después de todo también ya estaba puesto en el potencial emancipador de ese volver sobre el propio inconsciente; en todo caso está claro que desde el principio Freud creyó al ser humano capaz de llegar por su propio esfuerzo intelectual a una voluntad lo más libre posible. En ese sentido, la concepción que desarrolla Freud de la relación del individuo consigo mismo no hace más que seguir los procesos de conciencia que supuestamente se verifican en cada individuo en forma preteórica.

El proceso que le interesa a Freud comienza cuando una persona percibe en sí un deseo extraño o una asociación de ideas llamativa, notoriamente recurrente; ninguna de estas actividades mentales cuadra en el sistema de aspiraciones de ese sujeto, y todas ellas cumplen con la condición de no poder ser comprendidas del todo por él. Pero ya notar esa diferencia requiere por otra parte que uno adopte respecto de sí mismo no una mera perspectiva de observador sino la perspectiva de una atención interesada, incluso de cuidado; porque si se tomaran los deseos y las convicciones propios como si fueran hechos independientes, como si se los pudiera descubrir de alguna manera en el propio interior, no habría forma de indagar[32] subjetivamente si producen una conexión comprensible, es decir, con sentido. Como se ha dicho, Freud supone que los sujetos humanos traen consigo por naturaleza esta postura de comprensión respecto de su vida anímica; no se comportan con indiferencia ante sus producciones mentales, sino que gracias a su "yo" hacen un esfuerzo tenaz por integrarlas en un todo racional; también se podría decir que se supone

30 Particularmente impactante: Ludwig Binswanger, "Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie", en su *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. 1: *Zur phänomenologischen Anthropologie*, Berna, 1947, pp. 159-189.

31 Cf. Thomas Mann, "Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte", en su *Leiden und Größe der Meister, Gesammelte Werke in Einzelbänden* (Frankfurter Ausgabe), ed. de Peter de Mendelssohn, Frankfurt/M., 1982, pp. 879-903.

32 Cf. Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M., 2005, cap. 5; Richard Moran, *Autonomy and estrangement. An essay on self-knowledge*, Princeton, NJ, 2001, cap. 1.

que aquí, en la relación del sujeto consigo mismo, con sus actividades mentales, se recurre al anticipo siempre activo de una conexión con sentido, comprensible, de todos los deseos y las convicciones propios. Más allá de eso, Freud parece querer afirmar que este proceso de exploración hermenéutica se verifica en una forma que posee rasgos de un diálogo interior; así, a menudo utiliza metáforas de la vida política para esbozar la idea de que las instancias psíquicas deberían mantener en lo posible una relación de libre intercambio e interacción.[33] En un proceso de comunicación de este tipo, el "superyó" asume, como se dice en *Inhibición, síntoma y angustia*, la voz de la crítica "ética y estética",[34] mientras que al "yo" le cabe el rol de tematizar la necesidad de adaptarse a la realidad; y como racionales en el sentido de la capacidad de integración pueden considerarse todos los deseos y las convicciones que reciben la aprobación de ambas instancias en este testeo dialógico.

Mientras los deseos desestimados en ese proceso sólo hayan sido considerados no racionales, no tienen por qué significar una molestia especial para el sujeto; todos nosotros desarrollamos con frecuencia bastantes intenciones o aspiraciones que a la menor reflexión resultan incompatibles con la realidad o con nuestra conciencia moral. Tiene que sumarse la circunstancia de la recurrencia y el carácter compulsivo, y también un alto grado de incomprensibilidad, para que estos deseos nos lleven a ocuparnos más intensamente de su procedencia y prehistoria. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que este volver sobre la propia biografía no puede estar motivado aquí por un nivel de sufrimiento; la persona sana de la que trata la concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo no sufre en sentido clínico sus deseos opacos, compulsivamente recurrentes, sino que es probable que los sienta en principio como una molestia o un obstáculo para alcanzar sus propias metas. De modo que para poder explicar por qué también este sujeto intacto se ve obligado en la situación descrita a confrontarse con su biografía, Freud tiene que atreverse a dar un paso riesgoso para el que le falta una fundamentación segura: tiene que suponer en todos los seres humanos, sanos o enfermos, un inte-

33 Sobre el uso de metáforas políticas en la obra de Freud, cf. el bello estudio de José Brunner, *Psyche und Macht. Freud politisch lesen*, Stuttgart, 2001 [ed. orig.: *Freud and the politics of psychoanalysis*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1995]; la cuestión de cómo entender adecuadamente la idea de Freud de un intercambio o diálogo intrapsíquico, mental, no ha sido muy aclarada hasta ahora. James David Velleman ha realizado un enérgico intento en "The voice of conscience", en su *Self to self. Selected essays*, Cambridge, 2006, pp. 110-128.

34 Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", p. 144.

rés que empuja a producir una voluntad lo más libre posible.[35] El repensar el propio proceso de formación, que Freud también le atribuye al sujeto normal como reacción a la confrontación con deseos irracionales, es a la vez ejecución y expresión de ese interés: en esos momentos volvemos sobre nuestra biografía porque queremos que nuestra voluntad esté libre de elementos que no entendemos, que no queremos.

Recién con este retorno se inicia el proceso reflexivo que se puede comprender con Freud como una apropiación de la historia de la propia formación. El sujeto intacto se pone a reconstruir el proceso de desarrollo que él mismo ha vivido para investigar la situación biográfica en la que puede haber surgido el deseo extraño, casi incomprensible. Aquí se imbrican distintos métodos de reflexión con los que ya estamos familiarizados intuitivamente, porque ya los hemos conocido antes en nuestro proceso de maduración como medios adecuados para definir nuestra identidad personal: disponemos de diversos esquemas narrativos que nos sirven para exponer nuestra vida como una historia de formación más o menos conflictiva, y desde esta atalaya podemos intentar ubicar retrospectivamente el lugar donde surgieron los distintos elementos de nuestro sistema actual de aspiraciones. La introspección y la genealogía, el autocercioramiento narrativo y la reconstrucción de los distintos deseos e intenciones, se complementan para hacer que se trasparenten las fisuras que se abren en la historia de nuestras necesidades individuales.[36] En la medida en que tiene lugar esta genealogía de nuestros deseos, nos encontramos finalmente con patrones remotos de interacción, amarrados con frecuencia a determinadas vivencias clave ante las que parece correrse un cerrojo para nues-

35 Veo tres intentos de fundamentar este tipo de interés profundo por la libertad propia, racional, recurriendo a los escritos de Freud: primero, el intento clásico de Habermas de suponer en la razón, también en Freud, un interés nacido de ella misma por eliminar todas sus restricciones y distorsiones (Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt/M., 1973, cap. 12); segundo, el intento más reciente de Jonathan Lear de localizar en el "Eros" freudiano esa fuerza que impulsa a producir un todo transparente y libre (Jonathan Lear, *Freud*, caps. 2, 6); y por último el intento de James David Velleman de entender el "ideal del yo" en el sentido de Freud como una instancia adquirida biográficamente, que empuja sin cesar a orientarse por las normas de la racionalidad práctica y de ese modo exige también la libertad de la propia voluntad (James David Velleman, "A rational superego", en su *Self to self. Selected essays*, pp. 129-155).

36 Para ver exposiciones distintas, pero en buena medida convergentes, de estos procesos de autocercioramiento intuitivo, cf. Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Munich/Viena, 2001, cap. 10 [trad. esp.: *El oficio de ser libre*, Barcelona, Ariel, 2002]; Richard Wollheim, *The thread of life*, Cambridge, 1984, cap. VI.

tro recuerdo: en nuestro proceso de reconstrucción individual no llegamos mucho más lejos, tal vez sentimos incluso un rechazo violento, o por lo menos percibimos un cierto malestar al animarnos a retroceder más allá del umbral bloqueado de nuestra biografía. Para Freud, este momento de "negación" constituye el punto central en el proceso de apropiarnos de nosotros mismos;[37] porque la cuestión que decide el éxito del esfuerzo por aumentar nuestro grado de libre voluntad es si estamos en condiciones de traspasar la represión que se hace manifiesta en la negación.

"Apropiación" no es un término que Freud haya utilizado sistemáticamente en su vocabulario teórico, pero no habría tenido dificultades en incorporarlo a su enfoque, porque hace referencia al mismo proceso que él había pensado como el sentido en el que se mueve la relación del individuo consigo mismo: en el proceso de apropiación intentamos hacer propio algo en principio ajeno o incomprensible, concibiéndolo como algo que había sido aislado y que por lo tanto pertenece en definitiva a nuestra persona.[38] El sujeto que en su introspección biográfica avanzó hasta el punto de una "negación", ya casi ha cruzado, según Freud, el umbral de esa apropiación; porque la reacción negativa, negadora, contiene ya la indicación del lugar biográfico donde se dejó de perseguir un determinado deseo por miedo a las consecuencias intersubjetivas, es decir que se lo desalojó al inconsciente, donde siguió existiendo bajo una forma distorsionada, primitiva. Tal vez también se podría decir que en el momento reflexivo de la negación sólo es necesaria la determinación individual, tal vez también la colaboración de amigos o personas de confianza, para averiguar intelectualmente las circunstancias biográficas que en su momento llevaron a aislar el deseo que ahora resulta tan extraño que confunde; siguiendo las indicaciones indirectas que contiene la retropropulsión de nuestro recuerdo, nos abrimos camino recordando hasta llegar a la situación pasada en la que el miedo intersubjetivo nos hizo aislar un elemento de nuestra voluntad.

Pero con esta presentización intelectual de las circunstancias causales todavía no está concluido para Freud el proceso de recuperación de nuestra voluntad; para que el proceso de apropiación pueda cerrarse con éxito, todavía debemos aprender a aceptar para nosotros mismos lo comprendido en términos cognitivos. En un pasaje magnífico de su breve artículo sobre

37 Sigmund Freud, "Die Negation", en su *Gesammelte Werke*, vol. 14, pp. 11-15 [trad. esp.: "La negación", en su *Obras completas*, vol. 19].

38 Me oriento aquí por el uso que hace Peter Bieri del concepto de "apropiación" en Peter Bieri, *Handwerk der Freiheit*, cap. 10; cf. también la perspicaz exposición de Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M., 2005, cap. III.

"La negación" (1925), Freud hace una distinción que apunta exactamente a este último paso en el que se completa el "recuerdo y la reelaboración":

> La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo. Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia. De ahí resulta una suerte de aceptación intelectual de lo reprimido con persistencia de lo esencial de la represión.[39]

Lamentablemente, ni en este pasaje ni en otros de su obra Freud sigue exponiendo qué características tiene en particular el "proceso afectivo" en el que en realidad se termina de anular la represión; y tampoco queda claro cuál es el elemento de la represión que el sujeto debe aceptar "afectivamente" en el acto que concluye la apropiación de sí mismo. Por lo pronto, en el proceso de revisión individual Freud distingue aquí con mayor claridad que en otros escritos entre una comprensión "intelectual", es decir meramente cognitiva, y una aceptación "afectiva": mientras que el primer proceso consistiría en aprender a concebir las circunstancias de la represión o lo reprimido mismo como un hecho de la propia biografía, el proceso afectivo debería tener como meta aceptar este hecho a posteriori como un elemento motivacional de la propia personalidad.[40] En ese sentido, el proceso de apropiación reflexiva de nuestra voluntad recién estaría concluido cuando la circunstancia de la represión reprimida hasta ahora o lo reprimido fueran incorporados de tal manera al sistema existente de aspiraciones que a partir de entonces tuvieran una influencia decisiva sobre nuestra autoconcepción, sobre nuestra forma de ver el mundo y de ver a los otros. Si es eso lo que Freud tiene presente con su concepto de la aceptación "afectiva", todavía hay que aclarar si lo que hay que aceptar es más bien lo reprimido mismo o la circunstancia de la represión acontecida en su momento. En el pasaje citado Freud parece querer decir que es lo reprimido mismo, es decir el contenido intencional del deseo reprimido, lo que debe ser aceptado con posterioridad para nuestra autoconcepción; pero esta idea desembocaría

39 Sigmund Freud, "Die Negation", p. 12.

40 Respecto de estas dos formas distintas de "aceptación" o "reconocimiento" en Freud, cf. el artículo orientador de Andreas Wildt, "'Anerkennung' in der Psychoanalyse", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 53, N° 2, 2005, pp. 461-478 [trad. esp. cit.: pp. 253-254].

en la singular conclusión de que podemos articular y aceptar el objeto de la represión incluso antes de haber aceptado emocionalmente la circunstancia misma de la represión. Por eso creo que aquí deberíamos desviarnos de la concepción freudiana y concebir la aceptación afectiva de la represión como meta y término de la apropiación de sí: partiendo de la negación debemos aprender a aceptar en lo afectivo mismo el hecho de que el miedo a perder a la persona querida nos obligó una vez a reprimir un deseo peligroso; y sólo la admisión emocional de ese miedo es lo que nos permite aceptar con posterioridad el aislamiento producido como algo querido por nosotros y recuperarlo, en consecuencia, como algo propio. Es cierto que este reconocimiento de la angustia no reorganiza a partir de sí mismo el deseo reprimido antes; pero al mismo tiempo es la única vía por la que podemos aprender a posteriori a reorganizar mentalmente el contenido que encierra y a conferirle una forma proposicional.

Por eso en el aspecto formal la concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo es muy similar a la idea de Kierkegaard.[41] Si bien Freud tiene siempre una actitud más bien escéptica ante estas derivaciones filosóficas de su teoría,[42] si no se recurre a este tipo de comparaciones se pierde la importancia central de su análisis. Conseguir la libertad de la voluntad no es para él ni para Kierkegaard el resultado de un acto único, súbito, de toma de conciencia; no llegamos a cerciorarnos de nuestra libertad individual mediante una reflexión instantánea, que nos muestre espontánea e indudablemente que nuestras aspiraciones y deseos son expresión únicamente de nuestra propia voluntad. Para llegar a este autocercioramiento es necesario más bien un proceso complicado, arduo, de reelaboración y recuerdo, en el que intentamos, enfrentando resistencias tenaces, apropiarnos a posteriori de elementos antes aislados de nuestra voluntad; como la causa del aislamiento siempre fue la angustia –en Freud la angustia de la separación del objeto amoroso– tenemos que lograr por consiguiente aceptar esa angustia como parte integrante de nuestra personalidad; en la medida en que logremos incorporar la angustia a nuestro sistema de aspiraciones, depuraremos nuestra voluntad de influencias y de elementos que no podemos entender como queridos por nosotros. La relación del ser humano consigo mismo –podría ser la síntesis de lo que Freud ha comprendido magníficamente– consiste en el proceso de apropiarse de su voluntad mediante la admisión afectiva de la angustia.

41 Cf. Tilo Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, 2003, pp. 82 y ss. y 206 y ss.
42 Cf. de manera ejemplar Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", p. 123.

"Angustia y política"
Puntos fuertes y puntos débiles del diagnóstico de las patologías en Franz Neumann

El artículo tardío de Franz Neumann que lleva el título de "Angustia y política"[1] constituye uno de los pocos intentos de vincular el diagnóstico de una patología social con el interés por cuestiones de justicia política: la patología de la que se ocupa su estudio consiste en diversas formas de la angustia, mientras que su punto de referencia normativo se deriva de la tesis de que la formación democrática de la voluntad presupone una cuota necesaria de autonomía individual. El nexo teórico que Neumann emplea para vincular estos dos planos tiene su origen probablemente en Adam Smith, y desde entonces sólo unos pocos pensadores políticos han seguido desarrollándolo, como Mijail Bajtin o Charles Taylor: un presupuesto elemental de la autonomía individual, entendida como la capacidad de participar reflexivamente en procesos de formación democrática de la voluntad, es la ausencia de miedo. En consecuencia, el análisis de la patología social que consiste en formas innecesarias o superfluas del miedo contribuye directamente al estudio de los presupuestos normativos del Estado de derecho democrático: sólo los sujetos que estén libres de las limitaciones internas de la angustia pueden entrar con naturalidad al espacio público político y actuar allí como ciudadanos democráticos. Ahora bien, de esta formulación se deriva que sólo pueden considerarse obstáculos de la autonomía individual las formas de la angustia que no funcionan como mecanismos afectivos indicadores de peligros reales; mientras que consideramos este tipo de reacciones de miedo como componentes de una personalidad sana, contamos también con manifestaciones "neuróticas" o "patológicas" de angustia, que paralizan al individuo y por eso restringen su capacidad de actuar con

1 Franz L. Neumann, "Angst und Politik" [1954], en su *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt/M., 1978, pp. 424-459 [trad. esp.: "Angustia y política", en su *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1968].

autonomía. Es claro que Neumann sólo está interesado en este segundo tipo de miedo, en el que supone un menoscabo psíquico de la formación democrática de la voluntad.

Ahora bien, a diferencia de los otros análisis mencionados anteriormente, la particularidad del enfoque que Neumann elige consiste en partir conceptualmente de una noción psicoanalítica de "angustia": mientras que Bajtin por ejemplo concibe las formas políticamente relevantes de la angustia o el temor como resultado de la desaparición de la risa "carnavalesca" en las plazas públicas,[2] Neumann comienza por el extremo opuesto, concentrándose en particular en los mecanismos afectivos que favorecen el surgimiento de formas de angustia neurótica; y, en la tradición de la Escuela de Frankfurt, vincula esta consideración de los miedos individuales con una atención sociopsicológica dispensada a los rasgos neuróticos de los fenómenos de masa. En lo que sigue me interesaré por los puntos fuertes y débiles del enfoque que acabo de esbozar en líneas generales. Estoy convencido de que con su pequeño estudio Neumann no sólo ha inaugurado un campo de investigación de una importancia extraordinaria, con frecuencia descuidado, sino que también ha hecho una diferenciación adecuada de las premisas conceptuales y normativas que debemos considerar en la actualidad en el contexto de una "psicología política"; pero al mismo tiempo también creo que este enfoque tiene puntos débiles de consideración, que son remisibles por una parte a la fuerte dependencia del psicoanálisis clásico de Freud y su continuación en la Escuela de Frankfurt, y por otra al hecho de haber restringido la mirada exclusivamente al caso del nacionalsocialismo. El modo en que procederé consiste en comentar los sucesivos pasos teóricos en los que Neumann fundamenta progresivamente su concepción. Por eso me ocuparé primero del concepto de la angustia individual, neurótica, que Neumann toma como base de su enfoque apoyándose en Freud (I); en un segundo paso trataremos, coincidiendo con el propio procedimiento de Neumann, el vínculo psicológico que él ve trazado entre las angustias neuróticas individuales y la pérdida regresiva del yo en la masa, en los colectivos descontrolados (II); y una vez aclaradas estas dos premisas psicoanalíticas, podré ocuparme de lo que Neumann llama la institucionalización del miedo en los "gobiernos tiránicos" (III).

2 Ken Hirschkop, *Mikhail Bakhtin. An aesthetic for democracy*, Oxford, 1989, cap. 7.

I
ALTERNATIVAS EN EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA INDIVIDUAL

Neumann comienza el esbozo de su enfoque diferenciando tres tipos de "alienación" –"psíquica", "social" y "política"– para poder mostrar que la primera, la forma psíquica, constituye el fenómeno elemental; en este contexto, esto significa únicamente que se trata de la forma que posibilita todas las demás formas de alienación. Desde aquí Neumann llega rápidamente a la identificación de la alienación psíquica con la angustia neurótica, que intenta concebir, completamente en línea con Freud, como el resultado de la represión de impulsos libidinosos: si bien hay una serie de funciones "sanas" de la angustia, que consisten básicamente en proteger al individuo del peligro o en posibilitar experiencias catárticas, de ellas se distingue con bastante claridad una forma negativa que lleva a una parálisis de las funciones del yo y en consecuencia a una paralización del sujeto: Freud llamaba "neurótica" a esta clase de angustia, relacionándola con la represión de energía libidinosa. Mis dificultades comienzan ya con este punto de partida porque depende demasiado del presupuesto biológico freudiano de un exceso pulsional en el ser humano: de este exceso constitutivo resulta según Freud una compulsión anclada en lo profundo, que pesa sobre todos los seres humanos, a reprimir una cierta masa de impulsos propios, de modo que la angustia "neurótica" que surge de allí es un destino antropológico que no admite mucho margen para las desviaciones individuales. A diferencia de ese modelo de representaciones, yo preferiría la idea de concebir la angustia neurótica como una formación reactiva secundaria de los seres humanos, anclada en los peligros de una pérdida de las seguridades intersubjetivas;[3] en el marco de este modelo, que se basa en presunciones de la teoría de la relación de objeto, se suponen como causa de todas las formas posteriores de angustia las situaciones tempranas de intersubjetividad amenazada, como las que se dan ejemplarmente en el proceso de separación de la madre o de la persona de referencia primaria; y por eso todas nuestras angustias neuróticas se suponen ancladas en cierto modo en nuestra incapacidad de terminar de superar alguna vez aquellas experiencias primeras, afectivas, en las que tuvimos que reconocer la independencia del otro concreto. Michael Balint, uno de los representantes más interesantes de la teoría de la relación de objeto, desarrolló en este contexto la productiva idea de que hay dos patrones distintos de comportamiento

3 Cf. a modo de síntesis: Martin Dornes, *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Frankfurt/M., 1997, cap. 6.

con los que el niño puede reaccionar ante las traumatizaciones tempranas provocadas por la pérdida de la madre, en principio dada todavía (episódicamente) como simbiótica:[4] la reacción "ocnofílica" consiste en el vínculo temeroso con el objeto amoroso, de donde crece la búsqueda permanente del placer de ser sostenido y la renuencia a abandonar a la persona que dispensa seguridad; el segundo patrón de comportamiento, que Balint llama "filobático", posee en cambio la forma de una rápida búsqueda de nuevos objetos amorosos que va acompañada de un placer causado por el estímulo de perder parejas. A mi juicio, esta distinción que separa dos formas de vencer la angustia reactiva se hubiera adecuado más al interés teórico de Franz Neumann que la tesis unidimensional de que todas las formas de angustia se remontan a la compulsión original a reprimir montos pulsionales excedentes; porque la concepción de la teoría de la relación de objeto no sólo tiene una idea más clara de en qué consisten los miedos "irracionales" del ser humano, no sólo puede explicar por qué cada nuevo estadio en el proceso de desarrollo infantil va acompañado de nuevas formas de amenaza investida de angustia de la intersubjetividad, sino que además está en condiciones de establecer distinciones plausibles entre diversos patrones de procesamiento intrapsíquico de estas experiencias de pérdida. Dicho brevemente: si Neumann hubiese seguido el modelo complejo de la teoría de la relación de objeto, habría podido concebir la angustia neurótica como expresión intrapsíquica del patrón de reacción que Balint denominó "ocnofílico". Está claro que sobre la base de esta concepción modificada de los miedos infantiles, también son oportunas algunas dudas respecto del siguiente paso que da Neumann en la elaboración de su tesis sociopsicológica: este paso consiste en basarse en la explicación de las angustias neuróticas para tratar de sacar conclusiones sobre los mecanismos inconscientes de la formación de masas sociales.

II
REGRESIÓN INDIVIDUAL Y FORMACIÓN DE MASAS

El concepto central del que Neumann se sirve para crear el puente entre el estadio de la primera infancia y el fenómeno de la formación de masas es el de la "identificación". Coincidiendo una vez más con el psicoanálisis

4 Michael Balint, *Angstlust und Regression*, Stuttgart, 1960 [ed. orig.: *Thrills and regressions*, Nueva York, International University Press, 1959].

ortodoxo, Neumann parte de que el mecanismo central de superación de las angustias de origen pulsional consiste en una suerte de identificación proyectiva en virtud de la cual los montos pulsionales reprimidos se transfieren a la figura de un líder, que de ese modo asume el rol de un hipnotizador. El sujeto neurótico, angustiado por sus montos pulsionales excedentes, los deposita en cierto modo en la personalidad de un líder carismático, de modo que la fuerza aglutinante de la masa que se reúne en torno a él se compone de la "suma de las energías pulsionales reprimidas". Claro que Neumann es lo bastante cauteloso como para no cometer el error de remitir todas las formas de agrupación a este único mecanismo inconsciente de identificación libidinosa; Neumann distingue entre tipos de identificación emocionales o afectivos y formas de identificación[5] que están desprovistas de todo componente afectivo y por eso pueden hallarse sobre todo en el vínculo puramente objetivo con organizaciones formales (la iglesia, el ejército); a su juicio, este segundo tipo de identificación es exclusivamente racional y por eso no constituye un proceso de regresión individual. Completando esta primera distinción, Neumann distingue además dos formas de identificación afectiva, o mejor dicho libidinosa, la primera de las cuales se puede hallar en grupos pequeños, cooperativos, y la segunda, en cambio, en las masas vinculadas con la figura de un líder; y en su opinión sólo estos movimientos de masas llevan a una pérdida de energías del yo, de modo que sólo ellos pueden calificarse de "irracionales" por las manifestaciones de regresión. Ahora bien, su propuesta conceptual consiste en denominar "cesarianos" estos tipos "irracionales" de identificación libidinosa y en considerarlos la causa responsable de todos los fenómenos de formación regresiva de masas en el mundo moderno. Nuevamente quisiera discutir los puntos fuertes y débiles de este paso de la argumentación de Neumann.

Ya la distinción fundamental en la que Neumann basa su concepto de formación de grupos me parece poco convincente en términos generales: la diferenciación entre formas de identificación afectiva y formas que en cierto modo pueden prescindir de un soporte afectivo hace surgir la impresión de que puede haber un tipo de vínculo no emocional con los grupos, basado puramente en la convicción. Aquí está funcionando probablemente un modelo de representaciones muy tradicional, presente ya en Max Horkheimer, en el que los afectos o las emociones son equiparados por completo con energías irracionales, de modo que ya por razones conceptuales tiene que haber formas de agruparse desprovistas de componentes

5 Franz Neumann, "Angst und Politik", pp. 432 y ss.

afectivos; porque se necesita una categoría que pueda designar los tipos de agrupación que no surgen solamente de la sumatoria de cálculos de intereses individuales, pero tampoco son el resultado de la confluencia de regresiones individuales. Para caracterizar este tipo de grupos dentro de los cuales los miembros están vinculados entre sí de un modo no regresivo, Neumann tiene que recurrir a la idea de una identificación desprovista de afectos;[6] de allí resulta la idea, sumamente desconcertante, de que puede haber una forma de vincularse a metas o valores compartidos que en cierto modo pueda prescindir de todo aditivo de sentimientos o afectos: justamente, la idea de una identificación desprovista de afectos. Si se conserva en cambio la idea, mucho más convincente, de que todo grupo social que no resulte de la sumatoria de intereses calculados individualmente surge de alguna forma de vínculo o identificación basada en las emociones, se necesitará una distinción completamente distinta de la que Neumann pone como base de su concepto; porque partiendo de estas premisas debemos poder distinguir entre tipos "normales" y tipos "patológicos" de identificación (emocional) con un grupo. Propuestas de distinciones de este tipo encontramos en la actualidad en el psicoanalista Otto Kernberg, por ejemplo, que ha diferenciado formas de vinculación grupal según qué clases de relación de objeto se reactiven en cada caso entre sus miembros.[7]

De la objeción que acabamos de formular se deriva también, por razones de consistencia, una salvedad respecto del modo en que Neumann trata conceptualmente el mecanismo de la "regresión" individual. También aquí parece operar otra vez con una oposición problemática, que llama incluso a confusión, entre "racional" e "irracional", al calificar directamente de "irracionales" y por lo tanto de "peligrosas" a todas las formas de regresión individual o de deslimitación del yo. Esta equiparación me parece poco convincente ya por el hecho de que conocemos formas de deslimitación del yo que pueden considerarse signos de vitalidad o salud psíquica; fenómenos psíquicos como la tendencia a fundirse con la pareja amada, el sumirse por entero en un juego con niños o la fusión desconcertante con la masa entusiasmada en un partido de fútbol, todas ésas son sin duda formas de una recaída por debajo de los límites ya establecidos del yo, pero no se pueden calificar sin más de peligrosas y por lo tanto de "irraciona-

6 Franz Neumann, "Angst und Politik", p. 434.

7 Otto F. Kernberg, *Innere Welt und äußere Realität*, Munich/Viena, 1988, parte III [ed. orig.: *Internal world and external reality. Object relations theory applied*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1994]; cf. también su *Ideologie, Konflikt und Führung*, Stuttgart, 2000 [trad. esp.: *Ideología, conflicto y liderazgo en grupos y organizaciones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999].

les", porque de lo contrario perderíamos de vista su función positiva para recuperar la creatividad psíquica.[8] Neumann parece obligado a ignorar lisa y llanamente estas formas sanas, energizantes, de la regresión porque comparte con Horkheimer un racionalismo psicológico para el cual toda deslimitación psíquica, toda apertura a emociones no reglamentadas, se considera ya indicio de una recaída en conductas irracionales. En lugar de eso convendría distinguir entre formas "sanas" y formas "patológicas" de regresión tomando como criterio si la deslimitación beneficia secundariamente a las energías del yo porque aumenta la creatividad, o si ejerce sobre sus funciones un efecto de parálisis persistente; también aquí podrían ser útiles los estudios de Otto Kernberg, porque distinguen distintos tipos de regresión según qué estadio de la formación de deseos de la primera infancia se reactive en cada caso.

Sólo tomando como base estas diferenciaciones que me parecen necesarias se pueden tratar ahora de manera adecuada los fenómenos que Neumann evidentemente considera indicadores de las formas de alienación que él denomina "social". Neumann parte de la base de que hay factores sociales en sentido estricto que pueden reforzar la tendencia a la identificación libidinosa con un líder carismático, de modo que surge una fuerte disposición psíquica a confundirse regresivamente con la masa: según Neumann, en primer lugar se ubica aquí el miedo social a la pérdida de prestigio, que se funda en la perspectiva de la privación y el descenso social.[9] Este miedo específico, que se basa entonces en la experiencia de la comparación social, potencia supuestamente la angustia pulsional anclada en la primera infancia, porque hace que la disposición neurótica se convierta hasta cierto punto en motivo desencadenante de la acción por el temor al daño de la autoestima: allí donde ha tenido lugar la potenciación mutua de ambas angustias, la identificación libidinosa con la figura del líder sirve también como vehículo para poner en acto un resentimiento que proviene de la autoestima herida. Cuánto más convincente podría haber sido este productivo razonamiento de Neumann si hubiese introducido el concepto de angustia neurótica de una forma tal que desde el principio saliera a la luz la conexión con las experiencias sociales de pérdida; porque si en lugar de basarse en la ortodoxia freudiana se hubiera basado en reflexiones procedentes de la teoría de la relación de objeto, representadas en el Instituto de Investigación Social en forma rudimentaria sólo

8 Axel Honneth, "Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse", en su *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M., 2003, pp. 138-161.

9 Franz Neumann, "Angst und Politik", pp. 446 y s.

por Erich Fromm,[10] los miedos sociales podrían haberse explicado como una forma tardía, reactivada por experiencias de privación, de las primeras angustias traumáticas que pueden formarse como reacción a la pérdida de la presencia permanente, dispensadora de seguridad, de la primera persona de referencia. Mientras que dentro de este modelo de explicación existe una especie de continuidad psíquica entre las formas tempranas de las angustias infantiles y las experiencias sociales de pérdida de la edad adulta, cuyo núcleo constante lo constituye la amenaza investida de angustia de la intersubjetividad, Neumann carece de toda posibilidad teórica de establecer una conexión de motivación entre ambas formas de angustia; es por eso también que en él la angustia de privación parece irrumpir como desde afuera en la vida interior psíquica del sujeto, sin poder encontrar allí el terreno fecundo de una disposición a la angustia preparada ya durante la primera infancia.

III
MIEDOS SOCIALES Y ESTADO DE DERECHO DEMOCRÁTICO

En la tercera etapa de su argumentación queda claro que Neumann ha realizado su planteo de explicación sociopsicológica a la medida del caso del movimiento nacionalsocialista alemán: al esquema interpretativo desarrollado hasta ahora le agrega dos componentes más típicos de esta forma especial de movimientos de masa. Los mencionaré brevemente para sacar luego algunas conclusiones de carácter más general:

a) Neumann parte de que las narrativas conspirativas de la historia pueden intensificar significativamente una vez más las angustias neuróticas que ya han sido expresadas en la identificación con un líder carismático; por eso estas figuras de líder investidas libidinosamente están en condiciones de intensificar su propio poder hipnótico con relatos históricos que realizan una retroproyección difusa y seudoconcreta de los peligros sociales en las intenciones de un individuo o de un grupo: se trate de los jesuitas, los comunistas, los capitalistas o, como en el caso alemán, de los judíos, siempre se supone que ese colectivo es la causa responsable de todas las lesiones y las privaciones que han sufrido los miembros del movimiento de masas.[11]

10 Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (1941), Stuttgart, 1983 [trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1971].
11 Franz Neumann, "Angst und Politik", pp. 434 y ss.

Aquí es probable que Neumann se apoye también en los resultados de los análisis que Theodor W. Adorno dedicó al contenido de los discursos de agitación radiofónica de Martin Luther Thomas en los Estados Unidos.[12]

b) El segundo mecanismo para reforzar esos vínculos de masas consiste en institucionalizar la angustia mediante el terror psíquico y la propaganda política: esta estabilización provocada desde afuera es necesaria porque el sustrato libidinoso de la fijación de la masa en el líder no es lo bastante estable como para poder mantenerse durante períodos prolongados.[13] Pero una vez más los mecanismos de refuerzo en los que Neumann está pensando están sacados únicamente del contexto del movimiento nacionalsocialista alemán, sólo explican el caso especial del terror permanente puesto en escena por el Estado por medio de la vigilancia sin fisuras, el castigo seudojurídico y la propaganda constante, pero seguramente no pueden explicar las formas de una institucionalización de la angustia que trabaja con recursos más sutiles del terror estatal. En su conjunto, el enfoque de Neumann está demasiado hecho a medida del caso especial del nacionalsocialismo alemán como para estar en condiciones de explicar toda la gama del menoscabo de la autonomía política por angustias de origen social. Pero en lugar de seguir aquí con este razonamiento, quiero dedicarme para finalizar a algunas consecuencias generales del enfoque de Neumann. Seguramente tiene sentido distinguir entre conclusiones teóricas y normativas.

En el plano teórico me parece sumamente atinado concebir con Neumann los miedos masivos intensificados neuróticamente como una especie de patología social que puede intervenir profundamente en la capacidad individual de participar en la formación democrática de la voluntad: para poder formarse una opinión con autonomía y articularla públicamente, se necesita estar libre de angustias que menoscaban el sentimiento de autoestima, restringen la capacidad de deliberación y por eso hacen recurrir a ídolos sustitutos ajenos al yo. Con esta idea inicial Neumann incluso supera ampliamente los propósitos de los representantes centrales de la Escuela de Frankfurt,[14] porque le interesa el diagnóstico de las patologías sociales por razones normativas que están relacionadas con premi-

12 Theodor W. Adorno, "The psychological technique of Martin Luther Thomas' radio adresses", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1975, vol. 9.1, pp. 7-142.

13 Franz Neumann, "Angst und Politik", p. 449.

14 Axel Honneth, "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition", en su *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, nueva ed. aumentada, Frankfurt/ M., 1999, pp. 25-72.

sas de una concepción del espacio público democrático: los miedos producidos socialmente son importantes para él no sólo porque lesionan los *presupuestos para la formación de una subjetividad libre, sino porque* por esta vía destruyen las condiciones de formación de una voluntad libre en el espacio público. Pero el marco explicativo que ofrece Neumann es demasiado estrecho para poder cumplir efectivamente con los propósitos esbozados: porque desde el comienzo mismo se concentra en la represión pulsional como fuente de las angustias neuróticas, no logra establecer un vínculo interno con las angustias cuya causa reside en la experiencia de la amenaza social. La brecha que surge así en la teoría entre la disposición a la angustia, adquirida en la primera infancia, y los miedos sociales del adulto es demasiado grande como para que Neumann pueda llevar a la práctica productivamente su intención original: las angustias neuróticas que supuestamente provienen de procesos frustrados de represión pulsional no explican por qué la amenaza de pérdida del estatus social tiene que resultar tan peligrosa para los adultos que éstos tiendan a identificarse con una figura líder que los ayude a respaldar compensatoriamente en la masa el yo herido. En ese sentido, Neumann habría hecho mucho mejor en renunciar al marco explicativo ortodoxo del psicoanálisis y adherir a las tendencias "revisionistas" del psicoanálisis, representadas en el Instituto de Investigación Social por ejemplo por Erich Fromm; porque en cuanto se admite que las angustias neuróticas sólo se constituyen secundariamente a partir de procesos fracasados de separación del objeto amado, es fácil descubrir las raíces psicodinámicas del miedo a las amenazas sociales.

En cuanto a las consecuencias normativas que se pueden sacar del análisis de Neumann, es posible elegir entre dos alternativas. Las diferencias se miden por el tamaño de la tarea que se le atribuye al Estado de derecho democrático de influir sobre los miedos individuales de sus miembros para moderarlos o curarlos: por una parte Neumann podría apostar, en el sentido del "Liberalism of fear",[15] a que al Estado de derecho le cabe esencialmente la tarea de demostrar confiabilidad a sus ciudadanos y ciudadanas garantizando la seguridad jurídica y la predictibilidad política, para minimizar de ese modo la formación de angustias paralizantes; en este caso la política sólo se relacionaría por la negativa con la disposición a la angustia de los miembros de la sociedad, tomando medidas jurídicas que generen confianza. Este tipo de praxis del Estado de derecho no toma medidas que promuevan el desarrollo de la autonomía individual en sí, sino que

15 Cf. al respecto Bernard Yack (ed.), *Liberalism without illusions*, Chicago/Londres, 1996.

actúa moderando la disposición a desarrollar miedos sociales. Por eso Neumann dispone de una alternativa mucho más fuerte, que posee rasgos paternalistas en el sentido de que aquí se toman medidas positivas para el desarrollo de la autonomía individual; se actúa de manera curativa sobre la disposición a desarrollar miedos sociales garantizando en la medida de lo posible condiciones de socialización que dispensen una buena cuota de confiabilidad intersubjetiva y seguridad de vínculos. No está claro qué camino hubiera tomado Neumann para dotar al Estado de derecho de instrumentos legítimos para vencer las consecuencias de las angustias individuales que inhiben la democracia; porque por su muerte repentina, el artículo sobre la relación entre "Angustia y política" fue el último publicado por él mismo.

Democracia y libertad interior
El aporte de Alexander Mitscherlich a la teoría crítica de la sociedad

Seguramente lo primero que se puede decir en una mirada retrospectiva sobre la importancia de Alexander Mitscherlich es que se siente y duele hoy en día la ausencia de sus estudios, sus observaciones y diagnósticos. No hay en la actualidad un pensador de la psicología social que pueda describir las transformaciones psíquicas en la vida del individuo o de las masas con una sutileza, una delicadeza y una disposición a entender similares; por su amplitud temática, el grado de diferenciación conceptual y la profundidad de comprensión, los análisis que Mitscherlich dedicó en el período de 1955 a 1975 a las tendencias de cambio estructural anímico en el capitalismo están muy por encima de todos los diagnósticos similares que conocemos hoy; en aquella época los únicos diagnósticos sociopsicológicos en condiciones de competir con los de Mitscherlich probablemente hayan sido los de Arnold Gehlen.[1] Ya la cantidad de resultados empíricos que Mitscherlich trató de comentar muestran con claridad qué espíritu despierto e inquieto estaba trabajando aquí: sus análisis tienen por objeto tanto el surgimiento del consumo de drogas como el vértigo de las autopistas; Mitscherlich diagnostica temprano las tendencias a la "infantilización" colectiva y a la separación de Eros y sexualidad; a su talento observador no se le escapan ni el cambio estructural de la pubertad ni la súbita expansión de la cirugía plástica: y con estos temas ni siquiera llegamos a mencionar lo que constituye el núcleo sustancial de sus trabajos sociopsicológicos: lo "inhóspito" de nuestras ciudades, la resistencia a la memoria de los alemanes de aquella época, la dinámica inconsciente de la formación del prejuicio. Pero sus diagnósticos no se destacan sólo por su sagacidad empírica, por la amplitud de las tendencias de cambio percibidas, sino también por la delicadeza en la apli-

1 Cf. por ejemplo Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg, 1957.

cación de los conceptos teóricos: Mitscherlich jamás se conduce como un freudiano ortodoxo cuya tarea no consiste más que en aplicar a una realidad distinta los conocimientos y las presunciones heredados del maestro; el centro de sus análisis más bien lo ocupa siempre el intento de reunir todos los conocimientos disponibles del campo del psicoanálisis, la psicosomática y la psicología social que podrían servir para dar una explicación satisfactoria de los resultados diagnosticados.

En línea con esta particularidad de sus escritos, con ese estar abierto por principio a los fenómenos nuevos y a los estímulos teóricos, también está por último la tercera cualidad que llama la atención en su obra vista desde hoy: a diferencia de muchos de los diagnósticos sociopsicológicos con que nos encontramos hoy en día, en sus muy diseminados trabajos Mitscherlich siempre persigue a la vez un interés político-moral. El autor de *La inhospitalidad de nuestras ciudades*[2] y de *Hacia la sociedad sin padres*[3] realiza sus estudios no tanto por defender un enfoque teórico en particular sino sobre todo por explorar un desafío público, emancipador: todos sus trabajos, por diferentes que sean sus temas, giran directa o indirectamente en torno a qué condiciones de "libertad interior", de tolerancia respecto de lo ajeno de la vida anímica propia, deben estar dadas para que un Estado de derecho democrático pueda alcanzar estabilidad y vitalidad. Este vínculo entre la relación del individuo consigo mismo y la cultura política constituye el motivo más profundo de la obra de Alexander Mitscherlich; es el fondo de sus diagnósticos y sus investigaciones incluso cuando se ocupan de temas aparentemente tan lejanos como la génesis estética del "happening", la experiencia de los viajes espaciales o, como ya hemos dicho, las autopistas alemanas. Si en lo que sigue intento evocar brevemente el interés básico de Mitscherlich que acabo de esbozar, es porque sigo convencido de su urgencia y de su relevancia pendiente.

I

En una conferencia que pronunció en Berlín en 1954 y que después se hizo famosa, Franz Neumann trató poco antes de su muerte una proble-

2 Alexander Mitscherlich, "Die Unwirtlichkeit unserer Städte", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1983, vol. 7, pp. 515-624 [trad. esp.: *La inhospitalidad de nuestras ciudades*, Madrid, Alianza, 1969].

3 Alexander Mitscherlich, "Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 3, pp. 7-370.

mática a la que en países con democracias más viejas ya se le había prestado atención mucho antes:[4] un Estado de derecho democrático, dice Neumann, puede estar en peligro no sólo por acontecimientos del mundo exterior, por corrupción, concentración del poder o justicia de clase, también puede estarlo por la constitución interna de los propios individuos; porque si éstos desarrollan una cierta tendencia a la apatía y el desaliento, nacidos del miedo irracional, no podrán asumir las funciones de deliberación y control que la democracia prevé para ellos en su rol de ciudadanas y ciudadanos. El "miedo" es, según Neumann, el mayor obstáculo desde el punto de vista intrapsíquico para cualquier forma de política democrática, porque impide que los sujetos alcancen y ejerciten las capacidades que son irrenunciables para formar una voluntad común: si predominan los miedos irracionales no es posible desarrollar ni la capacidad de colocarse en la situación de vida de los demás ciudadanos y ciudadanas ni la facultad de revisar y eventualmente relegar los intereses propios. El propio Franz Neumann ya no pudo trabajar las sugerencias que contiene el esquema básico de estas reflexiones: por su muerte repentina algunos meses después de su conferencia, sus innovadoras especulaciones se quedaron en programa. Pero daría la impresión, o directamente se impone la impresión, de que tras la muerte de Neumann un único hombre se puso como meta convertir esa tesis apenas planteada en hilo conductor de su propio trabajo; porque en la historia intelectual de la Alemania federal de las tres primeras décadas formativas no hay obra que gire en torno a la relación entre angustia y política, entre la debilidad del yo y los requisitos de la conducta democrática, como no sea la de Alexander Mitscherlich.

Pero las raíces teóricas de los intereses de Mitscherlich están en un terreno completamente distinto del que partía Neumann en su conferencia. Mientras que Neumann siguió ortodoxamente a Freud para determinar las fuentes de la angustia, el camino por el que Mitscherlich llega a ocuparse de las consecuencias irracionales del miedo es la proyección de una psicosomática. En un estudio temprano, todavía hoy fascinante, sobre la libertad y la ausencia de libertad en la enfermedad (1946),[5] Mitscherlich todavía se mueve enteramente en el mundo de la antropología médica, en el que lo había introducido su maestro Viktor von Weizsäcker; por eso las fuentes teóricas a las que se atiene para indagar la posibilidad de la motivación psíquica de las enfermedades orgánicas provienen en buena

4 Franz Neumann, "Angst und Politik", en su *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt/M., 1978, pp. 424-459.

5 Alexander Mitscherlich, "Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 13-135.

medida de la antropología filosófica tal como la conocemos por Arnold Gehlen o Helmuth Plessner. Pero ya entonces la cuestión en la que se centraba su interés era qué dice el camino especial de la enfermedad psicosomática sobre la "comunicación"[6] con los deseos y los impulsos propios que más adelante él llamará "libertad interior": por su lugar biológico especial, es decir por su no especialización orgánica y por la actividad intelectual derivada de allí, compensatoria, el ser humano es el único ser vivo que posee la capacidad de "poder elegir un comportamiento"; pero es este potencial extraordinario de libertad lo que a la vez le permite buscar inconscientemente modos de evitar conflictos que se derivan de la presión ejercida por impulsos molestos, que complican el comportamiento: sólo el ser humano conoce, se podría decir, el afán de evitar el sufrimiento a partir del miedo a los conflictos internos que le es propio. Ahora bien, un modo privilegiado de evitar estas tensiones psíquicas es para Mitscherlich la enfermedad neurótica, la "retención" de una "excitación anímica" en un órgano:[7] en lugar de hallar el camino comunicativo de la articulación verbal, el deseo molesto, el impulso conflictivo es proyectado en un órgano, donde se convierte en foco de una enfermedad como resto no elaborado del interior propio. En ese sentido, la enfermedad psicosomática, como dice Mitscherlich con capacidad para extremar las especulaciones, es a la vez ilustración y pérdida de la libertad humana: la enfermedad siempre es por un lado expresión de libertad, porque se arraiga en la capacidad humana de evitar conflictos psíquicos y, por decirlo de algún modo, los grafica, y no obstante en el mismo momento siempre es también una limitación estrictísima de la libertad, porque en ella el cuerpo físico natural vuelve a ganar dominio sobre el soma humano.[8] En el síntoma neurótico que afecta a la persona que tiene una enfermedad psicosomática se expone en qué medida el sujeto puede perder su libertad de voluntad, el "poder querer", por el deseo angustioso de evitar impulsos agobiantes.

La fascinación por la dialéctica singular, específicamente humana, que consiste en la pérdida de libertad por libertad, por el miedo libre a los conflictos internos, no abandonó nunca más a Alexander Mitscherlich; en los innumerables artículos y estudios que seguirían en los próximos treinta años siempre volvió a ocuparse de las causas de la tendencia a evitar conflictos intrapsíquicos, que ya estaban en el centro de la temprana

6 Alexander Mitscherlich, "Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit", p. 79.
7 *Ibid.*, p. 73.
8 *Ibid.*, pp. 80 y s.

investigación sobre psicosomática. Pero en aquella época todavía no había establecido la conexión con la cultura política, con los requisitos habituales de la democracia; eso recién ocurre con la politización de su pensamiento, que va de la mano con la dedicación al psicoanálisis freudiano. Así, en el transcurso de la década de 1950 el nexo entre angustia y política, entre la relación del individuo consigo mismo y la cultura democrática, pasa a ocupar poco a poco el centro de sus trabajos.

II

El impulso para politizar su pensamiento, para integrar progresivamente sus intereses médico-psicológicos en el marco de una teoría de la democracia lo recibió Mitscherlich seguramente al ocuparse de los testimonios de los crímenes nacionalsocialistas. Sobre todo al trabajar con los documentos del juicio a los médicos en Nuremberg, que edita y comenta junto con Fred Mielke,[9] le queda claro que la disposición a los experimentos brutales, increíblemente crueles, con seres humanos presupone un tipo de personalidad que es incompatible con los requisitos de la humanidad civilizadora y la mentalidad democrática. La investigación de los presupuestos sociopsíquicos del nacionalsocialismo, que ya no abandonó, también arroja restrospectivamente una nueva luz sobre los estudios anteriores en torno a las enfermedades psicosomáticas: lo que originalmente sólo aparecía como fuente de síntomas neuróticos, el miedo a los impulsos pulsionales amenazadores, conflictivos, también se puede reconocer ahora en un plano generalizado como raíz de las disposiciones psíquicas que instan a los sujetos a refugiarse en las masas sumisas. Por eso, dando un rodeo por la investigación de las patologías personales que pudieron llevar a tolerar o a apoyar los delitos violentos nacionalsocialistas, Mitscherlich llega a la problemática normativa que a partir de entonces serviría de orientación a sus trabajos sociopsicológicos y psicoanalíticos: ¿con qué disposiciones psíquicas tendría que poder contar un sujeto, qué clase de postura debería adoptar respecto de sí mismo para estar protegido contra la tentación de refugiarse en la masa, de someterse a una autoridad que exima de responsabilidad, y además para poder participar decidida y comprometidamente de la formación democrática de la voluntad? Con toda la descon-

9 Alexander Mitscherlich y Fred Mielke (eds.), *Das Diktat der Menschenverachtung*, Heidelberg, 1947.

fianza respecto de las idealizaciones imprudentes, con todas las reservas respecto de las especulaciones meramente normativas, ¿se puede decir algo medianamente sustancial sobre los rasgos de personalidad que debería poder tener un sujeto para estar armado psíquicamente para las múltiples exigencias de una democracia de masas? Como un hilo conductor atraviesa los trabajos sociopsicológicos de Alexander Mitscherlich el intento de encontrar una respuesta a estas preguntas sugeridas; y cuanto más avanzamos en la jungla de sus muchos artículos, opiniones y diagnósticos de la época, más claramente se perfilan los contornos de una única solución sumamente sutil.

La clave para entender las disposiciones que hacen posible la participación democrática es para Mitscherlich, desde que comienza a dedicarse a la psicología social, la categoría de la "tolerancia".[10] Pero con este concepto Mitscherlich no designa en primer lugar, como es común y corriente, una conducta o una postura que debemos poder adoptar intersubjetivamente frente a los representantes de otra cultura, de una comunidad de valores que nos resulta extraña o incluso chocante; para él esta forma de tolerancia social, interpersonal, debe estar precedida más bien de un proceso en el que el sujeto individual aprende a conducirse consigo mismo con "tolerancia" y liberalidad. Es sobre todo este fenómeno de una tolerancia hacia adentro el que le interesa a Mitscherlich como psicoanalista y psicólogo social. En sus escritos desarrolla, a partir de su contraste con el "miedo", las capacidades que deben estar vinculadas con este tipo de relación consigo mismo. El miedo es para Mitscherlich, como ya lo habíamos visto, una invariante antropológica en tanto constituye el precio emocional que tiene que pagar el ser humano por su apertura constitucional al mundo: desligados de todas las seguridades del instinto, puestos en un ambiente abierto, que hay que dominar con el intelecto –como se dice siguiendo implícitamente a Arnold Gehlen–, los sujetos humanos poseen, a diferencia del animal, un sentido profundo de los peligros que pueden provenir de la presión que ejercen energías pulsionales difíciles de controlar, conflictivas. Por lo general, la primera reacción, cuasi natural, a ese peligro registrado es defenderse de la pulsión, es decir, el desalojo inconsciente de ese deseo molesto por proyección o desplazamiento; y las consecuencias de este "conjuro del miedo" van para Mitscherlich desde la formación de prejuicios hasta el sometimiento a una masa obediente. Sería

10 Cf. sobre todo Alexander Mitscherlich, "'Wie ich mir – so ich dir'. Zur Psychologie der Toleranz", en su *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 410-428, y "Toleranz – Überprüfung eines Begriffs", en *ibid.*, pp. 429-455.

otra cosa –ésa es la idea central de Mitscherlich– si el ser humano aprendiera ya temprano en su socialización a reaccionar ante las energías pulsionales de apariencia peligrosa no defendiéndose sino con formas del "reconocimiento",[11] al principio tal vez lúdicas, luego cada vez más racionales. Esta capacidad de tolerar los deseos, las necesidades o los anhelos que me resultan ajenos en mí mismo es lo que Mitscherlich llama "tolerancia interior" o "libertad"; es el presupuesto intrapsíquico del tipo de conducta interpersonal que cada uno espera del otro cuando hablamos habitualmente de "tolerancia". Mitscherlich consignó magistralmente esta relación de presupuestos en el título de su primer artículo sobre la tolerancia (1951), al que llamó "Como yo conmigo, yo contigo".

Ahora bien, Mitscherlich no tiene dudas respecto de las dificultades relacionadas con lograr esta postura de tolerancia interior. Es cierto que ya en Freud hay algunas referencias, en conceptos como "reelaboración" o "reconocimiento", a los procesos que serían necesarios para llegar a una postura tolerante, liberal, respecto de uno mismo;[12] y por supuesto que en la obra de Donald Winnicott hay una cantidad de sugerencias acerca de cómo imaginar el camino por el cual el niño pequeño puede adquirir la capacidad de explorar lúdicamente su propia vida pulsional.[13] Pero en líneas generales no está para nada claro qué puede querer decir esta postura de tolerancia hacia adentro, de "libertad interior". Las exposiciones de Mitscherlich ayudan aquí en la medida en que permiten al menos reconocer la dirección y los pasos que caracterizarían el proceso de adquisición de esta saludable relación consigo mismo. La idea de una "comunicación" con los propios impulsos, que Mitscherlich menciona en diversas oportunidades, contiene ya una referencia al primer paso que habría que dar: para poder conocer los impulsos propios, molestos y a menudo violentos, siempre se necesita de antemano un proceso dificultoso de articulación en el que se verbalice ante otros o ante uno mismo lo que se oculta en el interior; sin el intento abierto, siempre a tientas, de expresar nuestros deseos, al principio ajenos, no podemos adoptar una actitud tolerante hacia ellos. Pero con este primer paso de articulación no se acaba el asunto, según Mitscherlich, porque incluso los impulsos y los deseos de los que se ha tomado conciencia a través del lenguaje seguirían conservando su carácter extraño si no se los pudiera entender de alguna manera, por eso Mitscherlich habla a menudo

11 Alexander Mitscherlich, "Toleranz", p. 440.

12 Cf. Andreas Wildt, "Anerkennung in der Psychoanalyse", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nº 3, 2005, pp. 461-478.

13 Cf. Donald Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989 [trad. esp.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1982].

de "entender el mundo extraño en uno mismo".[14] Un proceso de comprensión de este tipo significa probablemente aprender poco a poco a disminuir las incongruencias y el carácter extraño de los deseos recientemente articulados poniéndolos en relación con el resto de los deseos que nos son transparentes, es decir remitiéndolos de algún modo a ellos. El producto de este esfuerzo por entender lo extraño interior tiene que ser la inserción de los impulsos que nos parecen dudosos en la red de los deseos que nos son conocidos y familiares. Pero sólo los dos pasos tomados en conjunto, la articulación y la comprensión,[15] son los que posibilitan la postura que Mitscherlich denomina tolerancia hacia adentro: el reconocimiento de los deseos que infunden angustia, incongruentes, como parte de la personalidad propia, que se ha ido formando en la biografía. Ahora bien, en los escritos de Mitscherlich suele encontrarse insinuado un paso más, un tercer paso, en el desarrollo de la tolerancia interior, que se podría concebir como la obtención de una forma de conducta análoga; porque no pocas veces dice que una forma tolerante de relación consigo mismo siempre tiene que ir acompañada de un toque de "ironía",[16] que se basa en tener conciencia del tinte ambivalente de todas las posiciones que adoptamos.

Desde aquí, desde esta fijación de una meta normativa para el desarrollo de la personalidad humana, Mitscherlich tiende el puente hacia el tema político de la democracia. Está convencido de que en última instancia los sujetos sólo poseen la capacidad de manejarse de manera constructiva y natural con los desafíos de una democracia pluralista si han aprendido a adoptar una posición tolerante con respecto a su propio interior; en cambio, mientras haya pocas chances de difundir estas formas de relación consigo mismo, es decir mientras los sujetos sigan aferrados al mecanismo de la defensa del miedo, se seguirán dando masivamente la formación de prejuicios, la proyección del odio y la exclusión social, que son incompatibles con las tareas de una formación discursiva de la voluntad. En tal sentido, el proyecto de democratización está ligado al presupuesto de un estado de libertad interior, para cuya caracterización el psicoanálisis sigue ofreciendo hasta ahora el mejor modelo.

14 Alexander Mitscherlich, "'Wie ich mir – so ich dir'. Zur Psychologie der Toleranz", p. 419.
15 Aquí tomo como orientación sobre todo a Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Munich/Viena, 2001, cap. 10.
16 Alexander Mitscherlich, "'Wie ich mir – so ich dir'. Zur Psychologie der Toleranz", p. 414.

Disonancias de la razón comunicativa
Albrecht Wellmer y la Teoría Crítica*

En sus innumerables consideraciones sobre el estilo tardío de Beethoven, reunidas ahora en el volumen póstumo sobre el compositor,[1] Adorno destaca reiteradas veces como un rasgo característico el desvanecimiento, la disminución progresiva de la armonía: cuanto más evoluciona Beethoven en su obra de composición, cuanto más despreocupadamente se aleja de su estilo mesurado, clásico, más claramente afloran en las obras (en los últimos cuartetos, las Variaciones Diabelli, las Bagatelas op. 126) disonancias y polarizaciones que pueden intensificarse hasta llegar a la renuncia a la tonalidad. Pero esta tendencia al aumento, incluso a la profusión de la disonancia, no representa para Adorno una particularidad individual de la evolución musical de Beethoven sino un rasgo básico general de la maduración de todos los grandes compositores: a medida que avanza la edad y se refina la técnica, en su obra se impone casi siempre la disposición a romper con la "compulsión de identidad", renunciando a las construcciones armónicas.[2] En cambio, la ley de la evolución de las obras filosóficas, se podría afirmar sin vueltas, en general es completamente distinta: a medida que avanza la edad, crece en cada autor –piénsese en Kant, Hegel o Heidegger– la tendencia a redondear armónicamente la propia teoría, o incluso a darle un cierre sistemático. En la tradición filosófica prácticamente no hay obra que en su estado maduro, tardío, no sea más pobre en tensiones y polarizaciones sostenidas abiertamente que en su forma tem-

* El siguiente texto es la versión escrita del discurso en honor de Albrecht Wellmer que pronuncié con motivo del otorgamiento del Premio Adorno 2006 en la Iglesia de San Pablo, en Frankfurt del Main.

1 Theodor W. Adorno, "Beethoven. Philosophie der Musik", en su *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt/M., 1993, Sección I, vol. 1, sobre todo caps. IX, X y XI [trad. esp.: *Beethoven. Filosofía de la música*, Madrid, Akal, 2003].

2 *Ibid.*, p. 227.

prana. La labor teórica de nuestro galardonado constituye una excepción a esta regla. La intimidad que Albrecht Wellmer guarda con la música en su filosofía se muestra ya en que la maduración de su obra no sigue el patrón evolutivo de las teorías filosóficas sino el de las composiciones musicales: cuanto más progresa, cuanta más historia de vida absorbe, más intensamente afloran en ella las disonancias y las tensiones que originalmente habían quedado reprimidas. Los escritos tardíos de Albrecht Wellmer articulan rupturas en el campo de estudio más abiertas y más generosas de lo que lo habrían permitido los primeros trabajos.

Ahora bien, ya el propio Adorno previene de interpretar esta particularidad del estilo tardío de los grandes compositores, su tendencia a renunciar a la armonía, como "expresión" de una subjetividad madura, en cierto modo terca.[3] Ese modo de consideración, que apunta puramente a lo psicológico o personal, rápidamente resulta inadecuado para descifrar el contenido de las obras en sí; en lugar de realizar un análisis técnico de las composiciones en cuestión, se contenta con interpretar el estilo críptico, desgarrado, como mero documento de una personalidad que se ha vuelto desconsiderada, que se articula sin inhibiciones. Si en cambio se toma en serio el contenido compositivo, según Adorno en las obras tardías se muestra algo muy distinto: la subjetividad, el impulso de integración individual se ha retirado tanto de ellas que en cierto modo quedan libres para articular las "fisuras y las grietas" de lo objetivamente dado.[4] En el estilo tardío de Beethoven, precisamente porque ha cedido la compulsión de identidad, es la "imposibilidad de reconciliación de la realidad" en sí la que alcanza expresión musical: "Se evita la armonía –dice Adorno– porque produce el engaño de la unidad de las múltiples voces".[5] Me parece que esta conclusión proporciona una clave adecuada para cerciorarse también de la dinámica con la que evoluciona la obra de Albrecht Wellmer: con cada nuevo escrito, con cada nuevo artículo, crece en él la tendencia a radicalizar las fisuras y las rupturas dentro de aquella razón comunicativa que antes consideraba causa de la unidad y del empuje del proyecto de la modernidad; la esperanza de la reconciliación de la modernidad en discordia consigo misma es sustituida por una conciencia agudísima de la tensión irresoluble entre sus diversos factores; pero esta atenuación de la armonía, esta renuncia a la integración no expresa, digamos, una subjetividad que se va envarando, sino que es el resultado de haber ganado en inteligencia, una

3 Theodor W. Adorno, "Beethoven. Philosophie der Musik", p. 180.
4 *Ibid.*, p. 183.
5 *Ibid.*, p. 227.

inteligencia despojada, directamente despersonalizada. Lo digo en términos absolutamente literales: a medida que evoluciona su obra, aumenta tanto en Wellmer la desconsideración de los contextos de recepción, de las expectativas públicas y las atribuciones mediáticas, que la teorización puede quedar en libertad para articular y sostener contradicciones objetivas que antes habían quedado suprimidas por la exigencia de identidad. Wellmer emprende hoy en su obra madura el intento riesgoso de defender y limitar al mismo tiempo la razón comunicativa; defiende al sujeto excéntrico, rebelde, contra su absorción comunicativa, pero al mismo tiempo protege el potencial racional inacabable del entendimiento comunicativo contra todas las tentaciones relativistas, utópicas o fundamentalistas. Y de ese modo, en su teoría filosófica vuelve a pedir la palabra, en un plano nuevo desde el punto de vista histórico, avanzado, la voz de Adorno; reivindicar una vez más el sentido de Adorno para lo no idéntico dentro del marco de referencia modificado de una razón comunicativa podría considerarse el interés principal del filósofo Albrecht Wellmer.

I

Los azares de un estudio que no fue del todo rectilíneo colocaron a Albrecht Wellmer al comienzo mismo de su carrera filosófica en el campo de fuerzas intelectuales que ha sido determinante para él hasta el día de hoy. Para su decisión de estudiar filosofía después de haber realizado el examen oficial en matemática y física en Kiel, seguramente fue trascendente en un primer momento el carisma intelectual de la hermenéutica de Gadamer. Pero luego de una breve estadía en Heidelberg, Wellmer se siente atraído por Frankfurt, donde Theodor W. Adorno tenía cada vez más éxito con sus clases de filosofía y sociología; sobre todo su presencia teórica en la vida musical de la Alemania federal tienen que haber movido al recién graduado, poseedor él también de un gran talento musical y fascinado por la Nueva Música, a mudarse al centro de la Teoría Crítica. Pero lo que luego lo cautiva efectivamente desde el punto de vista filosófico y marca en principio su camino es el enfoque completamente independiente e innovador con el que el joven Jürgen Habermas trata de darle una base metodológica sólida a la Teoría Crítica de la primera generación; sólo cuatro años menor que Habermas y formado en las ciencias exactas y naturales, el doctorando tiene que haberse entusiasmado de inmediato con la idea habermasiana de redefinir el lugar epistémico de una teoría crítica

de la sociedad haciendo un recorrido por la epistemología moderna, contemporánea.[6] Ya en aquellos años Wellmer asimila lo que en retrospectiva puede considerarse la fuente y la base del giro de la Teoría Crítica hacia la teoría del lenguaje: por sugerencia de Habermas se familiariza con la historia de la filosofía analítica de Russell a Wittgenstein, se ocupa de los debates metodológicos tanto en las ciencias exactas y naturales como en las ciencias humanas, y sigue el proceso de autorreflexión de las ciencias sociales desde la perspectiva de la teoría del conocimiento. Wellmer dedica su doctorado, todavía en el espíritu de Adorno pero de hecho en estrecha cooperación con Habermas, a la epistemología de Karl Popper;[7] aquí se justifica por primera vez desde la teoría del conocimiento la tesis innovadora, desarrollada más tarde por Habermas en *Conocimiento e interés*, de que el cientificismo se debe a la "hipóstasis" de los procedimientos metodológicos con que las ciencias exactas y naturales alcanzan un conocimiento técnicamente útil.[8]

En los años siguientes, en los que trabaja en Heidelberg y en Frankfurt como asistente de Habermas, Wellmer profundiza sus conocimientos de epistemología analítica; a pesar de todo su compromiso con el movimiento estudiantil, cuyas metas democráticas justificará a posteriori en un análisis muy valiente y perspicaz del terrorismo de la RAF,[9] Wellmer se concentra sobre todo en el intento de fundamentar la Teoría Crítica desde la perspectiva de la teoría del conocimiento. La cuestión en torno a la cual giran sus reflexiones es qué lugar metodológico puede adoptar una teoría cuyos enunciados pretenden servir como explicaciones de los procesos de evolución social y a la vez como disparadores de la acción emancipadora; y su respuesta se mueve en la línea de fuga marcada por Habermas, según la cual una teoría crítica debe entenderse como forma de reflexión de la pretensión universal de emancipación, pretensión trazada en las estructuras de la praxis de entendimiento del ser humano. Entre todos los colaboradores reunidos en torno a Habermas en aquella

6 Estos primeros trabajos, de carácter epistemológico, fueron reunidos posteriormente en Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt/M., 1970 [trad. esp.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990].

7 Albrecht Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt/M., 1967.

8 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., 1968.

9 Albrecht Wellmer, "Terrorismus und Gesellschaftskritik" [1971], en su *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt/M., 1993, pp. 279-305 [trad. esp.: "Terrorismo y crítica de la sociedad", en su *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996].

época, con toda seguridad Wellmer es quien realizó el mayor aporte a la reestructuración de la Teoría Crítica en términos de teoría de la comunicación; sus conocimientos cada vez mayores de filosofía analítica, sobre todo su familiaridad con la epistemología moderna, le permiten trabajar a la misma altura que el maestro y colega en la tesis de que la acción intersubjetiva, gracias a su carácter lingüístico, posee fuerza emancipadora para vencer la dominación y la determinación externa. Cuando en 1971 Wellmer presenta su tesis de habilitación, que remite el modelo explicativo de las ciencias exactas y naturales modernas a sus raíces pragmáticas en el circuito de las operaciones de medición instrumental,[10] su futuro filosófico parece estar prácticamente decidido: todo, el hecho de provenir de las ciencias exactas, el conocimiento de la filosofía analítica, la acreditación con los trabajos en teoría del conocimiento, todo eso lo predispone a ser el epistemólogo de una segunda generación de la Teoría Crítica, liderada por Habermas.

Que luego no haya sido así, que Wellmer haya tomado un camino completamente distinto, puede tener que ver con la disposición a una reflexión contenida, a la prudencia y la cautela, características de su fisonomía intelectual en general:[11] en todo caso, cuando después de la habilitación Wellmer acepta una convocatoria a Toronto, además del lugar donde desarrolla su trabajo intelectual desplaza considerablemente el eje del mismo. Tanto en la docencia como en la investigación, Wellmer es el primero que intenta remitir los cambios hechos por Habermas y por él mismo en la autoconcepción de la Teoría Crítica a los inicios de su propia tradición. Ya en 1969, es decir dos años antes de su habilitación, Wellmer había publicado un tomito delgado en la colección "edition suhrkamp",[12] en el que había bosquejado, partiendo de Marx y recorriendo la epistemología contemporánea, la suma de todas las consecuencias que resultarían para la Teoría Crítica de desplazar su punto de referencia normativo de la producción a la interacción social: las contradicciones de la modernidad capitalista ya no debían analizarse primeramente como crítica de la economía política sino haciendo una crítica de las ciencias modernas, porque en su autoconcepción positivista se reflejaba con absoluta claridad todo el grado

10 Albrecht Wellmer, "Erklärung und Kausalität. Zur Kritik des Hempel-Oppenheim-Modells der Erklärung", Frankfurt/M., 1971. Tesis de habilitación inédita.

11 Sobre el "gesto de la vacilación" en Albrecht Wellmer, cf. Christoph Menke y Martin Seel (eds.), "Vorwort", en su *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/M., 1993, pp. 9 y ss.

12 Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/M., 1969 [trad. esp.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979].

de represión y negación del que había sido víctima el potencial racional de la praxis de vida comunicativa en el curso de la tecnologización y la economización aceleradas. Para mí, que en ese entonces estaba empezando a estudiar, las reflexiones que Wellmer exponía en el librito no sólo fueron el medio más adecuado para aclararme de inmediato el valor social y político de toda la alharaca que se hacía en Frankfurt por aquellos años en torno a la teoría del conocimiento y la epistemología; también le ofrecieron al joven estudiante la primera y única oportunidad de incluir la teoría de la comunicación impulsada enérgicamente por Habermas en el contexto mayor de la tradición de una teoría crítica de la sociedad que iba de Marx a Adorno pasando por Horkheimer.

Tiene que haber sido esta tarea de contextualización hermenéutica, de exposición directamente exotérica de lo alcanzado con y a las órdenes de Habermas la primera meta que Wellmer se puso del otro lado del Atlántico: al comienzo como *associate professor* en Toronto, luego casi cuatro años en la famosa New School for Social Research de Nueva York, se limita a poner de relieve las consecuencias político-filosóficas que se derivan para la Teoría Crítica del cambio paradigmático de la producción a la comunicación, de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. En publicaciones y seminarios Wellmer trató de contrarrestar la ortodoxia marxista que proliferaba en todas partes, demostrando con ayuda del análisis del lenguaje que el potencial de razón liberadora en el que podemos poner las esperanzas de emancipación no se basa en los procesos de trabajo de la sociedad sino en las estructuras de la intersubjetividad lingüística. Una influencia persistente en toda una generación tuvo en aquella época su artículo "Communication and emancipation",[13] escrito en inglés, que es el primero que logra precisar el giro de la Teoría Crítica hacia la lingüística; enseguida también se vuelven legendarios los seminarios en los que como docente talentoso, sumamente comprometido, reúne a su alrededor en la New School a un grupo de estudiantes que crece rápidamente, para familiarizarlos con las raíces intelectuales del nuevo enfoque, y así contribuye casi involuntariamente a la formación de ese círculo tan vital en el que hoy trabajan en una variante norteamericana de continuación de la Teoría Crítica politólogos y filósofos como Andrew Arato, Jean Cohen y Joel Whitebook.

13 Albrecht Wellmer, "Communication and emancipation. Reflections on the linguistic turn in Critical Theory", en John O'Neill (ed.), *On Critical Theory*, Nueva York, 1976, pp. 231-263; versión retocada en alemán en Urs Jaeggi y Axel Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., 1977, pp. 465-500.

Y no obstante, en lo intelectual este período encierra en general algo particularmente frenado, contenido, que está en fuerte contraste con la energía y la creatividad intelectual que Albrecht Wellmer había manifestado antes; demasiado pronto para poder contentarse ya con lo producido, Wellmer parece dudar hacia dónde dirigir sus intereses filosóficos, hacia qué horizontes impulsar el nuevo enfoque. Tampoco cambió nada, aparentemente, el regreso a Alemania federal, donde se hizo cargo en 1974 de una cátedra en la Universidad de Constanza; también aquí despliega rápidamente una actividad docente intensa, de gran alcance, tiene gran presencia político-intelectual, interviene en una cantidad de debates estéticos y filosóficos, pero la dirección en que seguirá avanzando no resulta muy fácil de reconocer para el que está afuera. Sólo en retrospectiva, visto desde hoy, podemos descubrir que esta larga fase llena de debates y exitosa en lo pedagógico, pero que a la vez parece extrañamente indecisa, fue una especie de período de incubación intelectual; las ideas incómodas que se afianzaron en esa etapa en el interior intelectual de Wellmer, lo que parece haber ocupado sus pensamientos durante años, son los obstáculos y las tensiones de índole teórica del concepto de razón comunicativa que él había contribuido a defender con tanta determinación hasta entonces.

II

La puerta de entrada para las objeciones que Wellmer va presentando de a poco y con muchas vacilaciones al enfoque basado en la teoría comunicativa de la Teoría Crítica es en principio la estética. Aunque originalmente habían sido intereses estéticos y musicológicos los que lo habían llevado a Frankfurt, al lugar de trabajo de Adorno, hasta entonces Wellmer casi no se había ocupado del tema del arte en su carrera filosófica; es en la cátedra de Constanza donde comienza a aplicar productivamente al campo de la estética su capacidad de análisis del lenguaje, y el éxito de estos nuevos esfuerzos pronto se ve también en que sus discípulos entran a la escena filosófica con trabajos importantes sobre estética.[14] Haciendo una reinterpretación de la *Teoría estética* de Adorno basada en la teoría de

14 Cf. Martin Seel, *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt/M., 1985; Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M., 1991 [trad. esp.: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Madrid, Visor, 1997].

la racionalidad, Wellmer emprende el intento de examinar la relación entre entendimiento comunicativo y experiencia estética.[15] En ese proceso se topa con un fenómeno cuyas implicaciones sólo muy paulatinamente desplegarán una fuerza subversiva en su pensamiento: la verdad que transmite una obra de arte no se ajusta fácilmente a las distinciones que se pueden realizar en el discurso cotidiano entre las tres dimensiones de validez de la verdad empírica, la adecuación normativa y la veracidad subjetiva;[16] la verdad estética parece generar más bien una suerte de interferencia entre estos tres aspectos porque da lugar a un examen o revisión de las opiniones individuales en las que las interpretaciones, los sentimientos y las valoraciones se mezclan de un modo particular. Se podría decir también que el efecto cognitivo de una obra de arte, su capacidad de verdad, no se puede aprehender adecuadamente en el marco diferenciado del entendimiento racional; se refiere a posturas subjetivas o visiones del mundo que en cierto modo preceden al posicionamiento racional en el habla discursiva porque constituyen síntesis de los tres aspectos de validez. Pero así se rebalancea el peso entre el discurso intersubjetivo y el arte, entre el entendimiento comunicativo y la experiencia estética: el discurso, en lugar de incluir simplemente al arte como uno de sus aspectos de validez, lo necesita más bien desde afuera, porque le debe el presupuesto de las visiones del mundo suficientemente articuladas y deslimitadas. Wellmer dice con cautela que la razón necesita de la energía iluminadora del arte: "Sin la experiencia estética y sus potencialidades subversivas, nuestros discursos morales tendrían que volverse necesariamente ciegos, y vacías nuestras interpretaciones del mundo".[17]

Pero lo que aquí todavía suena como un desplazamiento mínimo dentro de la arquitectónica de la teoría de la comunicación habermasiana, pronto obliga a Wellmer a sacar conclusiones de mayor alcance, cada vez

15 Albrecht Wellmer, "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität", en su *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt/M., 1985, pp. 9-47 (publicado originalmente en Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M., 1983, pp. 138-176) [trad. esp.: "Verdad, apariencia, reconciliación", en su *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1992].

16 Sobre la distinción de estas tres pretensiones de validez, cf. Jürgen Habermas, "Was heißt Universalpragmatik?" [1976], en su *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1984, pp. 353-440 [trad. esp.: "¿Qué significa pragmática universal?", en su *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989].

17 Albrecht Wellmer, "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität", p. 43 [trad. esp. cit.: p. 49].

más radicales. Con respecto a Adorno, del análisis realizado se deriva en principio que el potencial de verdad del arte explorado con su ayuda no se puede amarrar a una única corriente estética de la modernidad: porque si la eficacia de una obra de arte como productora de conocimiento está en su capacidad de abrir nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo, es posible imaginar un desarrollo del arte muy por encima del estado en el que Adorno se había quedado fijado con su tradicionalismo tácito. Ya la condena rigurosa del jazz a la que Adorno se aferró durante toda su vida falla para Wellmer en que aquí se deslizan involuntariamente en el análisis estético prejuicios de corte meramente cultural; si se los pone entre paréntesis o se los abandona, se muestra enseguida que también las formas artísticas más populares, y hasta la inclusión estética del público, pueden dar lugar a esa expansión de la relación consigo mismo y con el mundo que Adorno consideraba el mérito cognitivo de las obras de arte logradas. Esta clase de reflexiones atraviesan toda la obra de Albrecht Wellmer desde los primeros estudios sobre la estética de Adorno; en la actualidad desembocan en el asombroso intento[18] de poner en escena una vez más contra Adorno, a posteriori, la estética incomparablemente más optimista de Benjamin, que esperaba de las formas artísticas nuevas, deslimitadas, como el cine o la radio, una oportunidad de flexibilización e intelectualización de nuestra relación con el mundo.[19]

Pero más importantes todavía para el desarrollo posterior de su obra que las correcciones que Wellmer realiza a Adorno con ayuda de Benjamin son las objeciones que comienza a desarrollar con el correr de los años recurriendo a Adorno contra el poder de integración de la razón comunicativa. Es el pasaje a una cátedra en la Universidad Libre de Berlín, que se produce en 1990, lo que parece colocar a nuestro galardonado en un entorno intelectual que le permite dar el paso de desprenderse de su propio pasado teórico. Como ya Nueva York, su antiguo lugar de trabajo al que retorna con regularidad, Berlín posee una vitalidad y una energía cultural que puede haberle dado impulso a aquella despersonalización de su pensamiento a

18 Albrecht Wellmer, "Über Negativität und Autonomie der Kunst. Die Aktualität von Adornos Ästhetik und blinde Flecken seiner Musikphilosophie", en Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/M., 2005, pp. 237-278.

19 Cf. Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1974, vol. 1/2, pp. 431-508 [trad. esp.: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en su *Discursos interrumpidos 1. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 15-59].

la que me referí muy al comienzo. El caso es que en Berlín Wellmer prosigue lo que había comenzado en Constanza con una radicalidad cada vez mayor: limitar la racionalidad comunicativa con la dimensión de la experiencia estética, que se le sustrae; rápidamente se suceden una serie de artículos, ensayos y conferencias que forman parte de lo mejor que ha dado la historia de la Teoría Crítica.[20] El horizonte teórico en cuyo marco Wellmer sigue desarrollando ahora su propia posición no está determinado solamente por la tradición alemana del pensamiento crítico y la filosofía analítica anglosajona; ahora también incluye cada vez más la deconstrucción francesa en su argumentación, lo cual le confiere un impulso adicional a la actitud escéptica que le ha surgido en los últimos tiempos.[21]

Las dos direcciones en las que Wellmer impulsa el cuestionamiento iniciado de la capacidad de reconciliación de la razón comunicativa son opuestas. Por una parte, y siguiendo sus estudios estéticos, emprende enseguida el intento de utilizar productivamente la interpretación esbozada del arte moderno para definir la libertad individual.[22] Las especulaciones que lo llevan a dar este paso inusual se derivan de su clarificación del contenido cognitivo de las experiencias estéticas: si al confrontarse con las obras del arte moderno los sujetos pueden deslimitar su relación consigo mismos y con el mundo, hay que preguntarse qué presupuestos sociales les caben en relación con la libertad como para poder tener esas experiencias. Así, la definición de la libertad individual ya no se desarrolla tomando como hilo conductor la subjetividad moral, sino con el criterio de la subjetividad estética: ¿qué alcance deben tener –ésa es la pregunta ahora– los derechos y las libertades de los sujetos individuales para que tenga sentido pensarlos como destinatarios del arte moderno? Es esta radicalización estética de la idea de la libertad moderna lo que lleva a Wellmer a la conclusión de hacer comenzar la autonomía individual antes del umbral de la participación en discursos intersubjetivos: en las condiciones de las sociedades liberal-democráticas todos los individuos deben poder disponer de un espacio de "libertades negativas" que les dé el derecho a "no ser completamente racionales";[23] porque sin esa libertad de irracionalidad garan-

20 Albrecht Wellmer, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne.*

21 Cf. por ejemplo Albrecht Wellmer, "Hermeneutische Reflexion und 'dekonstruktive' Radikalisierung. Kommentar zu Emil Angehrn", en Andrea Kern y Christoph Menke (eds.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt/M., 2002, pp. 200-215.

22 Albrecht Wellmer, "Freiheitsmodelle in der modernen Welt" [1989], en su *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, pp. 15-53 [trad. esp.: "Modelos de libertad en el mundo moderno", en su *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*].

23 *Ibid.*, p. 39.

tizada jurídicamente –podemos añadir– ese sujeto no tendría la oportunidad de mantenerse abierto a las experiencias que ofrece el arte moderno de hacer una prueba excéntrica, egocéntrica, irresponsable con uno mismo.

Pero con este razonamiento Wellmer no sólo pone hasta cierto punto los derechos de libertad individual por delante de las condiciones del entendimiento comunicativo; el propio entendimiento entra al mismo tiempo en una relación de tensión irresoluble, no superable, con la subjetividad estética, a cuya experiencia deslimitadora, transgresora le debe a la vez su renovación permanente. Si por lo tanto la razón comunicativa choca por un lado con el límite de un sujeto que no está disponible para ella, electrificado estéticamente, por el otro choca con el límite del poder político. En estos últimos tiempos Wellmer investiga las barreras del entendimiento discursivo no sólo en la dirección estética, sino también en dirección a la esfera política.[24] En este otro polo del arco de tensión de la modernidad Wellmer se encuentra, estimulado por Derrida pero lo más lejos posible de Carl Schmitt, con una segunda instancia caprichosa, a la que se supone que no llega la fuerza racionalizadora de la razón intersubjetiva: en todo proceso de formación discursiva de la voluntad, por natural y libre de dominio que sea, hay un momento en el que las convicciones de los participantes, ponderadas y fundamentadas por medio de la comunicación, deben convertirse en decisiones vinculantes; según Wellmer, en esos puntos donde las fundamentaciones se transforman en acción jurídico-política, en todos los discursos se hace valer un momento inevitable de decisión que posee el carácter performativo de una instauración de poder:

> No importa a qué punto fijo se intente recurrir, en uno de esos puntos –aunque sea el acto constituyente de una asamblea constituyente–, reaparece el factor de una decisión que *genera* derecho, que no ha podido esperar el consenso que la legitima y que no obstante incluye la posibilidad de justificar sanciones violentas.[25]

Como contra Adorno en el marco de la estética, también aquí Wellmer parece querer movilizar contra Habermas, a posteriori, una idea de Walter Benjamin: este díscolo representante de la Escuela de Frankfurt ya estaba convencido de que, pese a toda la esperanza en el poder conciliador del

24 Albrecht Wellmer, *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung (Spinoza-Lectures)*, Assen, 1998.
25 *Ibid.*, pp. 25 y s.

diálogo, no debemos olvidar que en todas las relaciones interpersonales de reconocimiento siempre asoma un elemento de poder no fundamentado, que toda formación democrática de la voluntad siempre vuelve a chocar con el punto de las decisiones que instauran el derecho.[26] Incluso en los estados constitucionales modernos, democráticos, el poder de la razón comunicativa –quiere decir Wellmer también– está limitado por un factor necesario de decisión no fundamentada. Pero nuestro galardonado no se deja arrastrar a las expectativas mesiánicas que Benjamin vinculaba con sus reflexiones no tan inofensivas: aunque percibe muy bien los posibles límites del entendimiento intersubjetivo, se atiene firmemente a que todos los elementos ajenos a ese entendimiento, no disponibles, deben refluir a la corriente de la formación comunicativa de la razón.

Ahora bien, para poder pensar ese reflujo, para poder por lo tanto terminar refiriendo los dos poderes que limitan el discurso, el de la subjetividad estética y el de la decisión política, a esta razón de la formación discursiva de la voluntad, Wellmer tiene que dar un paso más, un tercer paso, que en cierto modo es contrario a los movimientos intelectuales mencionados anteriormente: tiene que poder imaginarse los procesos del discurso democrático que constituyen el motor del proyecto de la modernidad no sólo como procedimientos garantizados en términos de derechos fundamentales, sino como quintaesencia de toda una forma de vida; porque en cuanto los procedimientos democráticos se hubieran encarnado también en las posturas y prácticas cotidianas de todos sus ciudadanos y ciudadanas, es decir, en cuanto la razón comunicativa se hubiera convertido en una forma de trato interpersonal, también los sujetos deslimitados estéticamente y los que toman las decisiones políticas se sabrían naturalmente ligados al consenso democrático. En este punto decisivo Wellmer quiere compensar a posteriori la falta de poder integrador que antes había diagnosticado en la racionalidad discursiva con la idea de una habitualización, una cotidianización de los procedimientos racionales: lo que la razón comunicativa no puede penetrar por su propia fuerza (la praxis de vida estética y las decisiones siempre inevitables en política y en derecho) debe ser acotado al final traduciendo el potencial de esa razón a los usos y costumbres de los miembros de la sociedad. Wellmer toma de la *Filosofía del derecho* de Hegel los medios teóricos necesarios para proyectar este concepto de una forma de vida democrático-reflexiva; seguramente ha sido uno de los primeros en hacer el intento

26 Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. II/1, pp. 179-203.

de reactivar su anticuado concepto de "eticidad" para la situación de las sociedades hipermodernas.[27] En consecuencia, una "eticidad democrática" sería una forma de vida en la que las ciudadanas y los ciudadanos tomarían los principios democráticos como fuente de orientación por estar habituados y por sentirlo, incluso cuando no fuera posible convencerlos sólo con argumentos razonables: su praxis de vida estética y sus decisiones políticas, esos dos polos que Wellmer localizó como límites de la razón comunicativa, tendrían una orientación favorable al proyecto democrático de la modernidad.[28]

Con estas reflexiones seguramente no está dicha la última palabra en el discurso continuo de la actualidad sobre las oportunidades y los límites de seguir racionalizando nuestro mundo de vida; la pregunta que ya se plantea, por ejemplo, es si la difusión de las posturas solidarias y reflexivas no podría ser obra de la propia razón, tal como lo pintó por ejemplo Kant en algunos de sus ensayos sobre filosofía de la historia; en tal caso, el adicional de una eticidad democrática no vendría en auxilio de la racionalidad comunicativa como desde afuera, sino que resultaría de su propia tendencia a realizarse. Pero por lo que conozco a Albrecht Wellmer y después de lo que he dicho sobre su creciente desinterés por las atribuciones y las estipulaciones públicas, tampoco le interesan esas últimas palabras; casi no conozco otro filósofo que pudiera discutir con mayor franqueza y coraje, y a la vez con menos prejuicios y con mayor compromiso, las posibilidades de las que disponemos hoy para fundamentar racionalmente nuestras esperanzas y nuestras ansias de emancipación. Cuanto más lograron imponerse en el pensamiento de Albrecht Wellmer estas características difíciles de compatibilizar –eso es lo que he querido mos-

27 Albrecht Wellmer, "Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen 'Liberalen' und 'Kommunitaristen'" [1992], en su *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, pp. 54-80 [trad. esp.: "Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre 'liberales' y 'comunitaristas'", en su *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*].

28 Además del artículo mencionado anteriormente, los siguientes textos también contienen referencias a las condiciones de una eticidad democrática: Albrecht Wellmer, "Bedeutet das Ende des 'realen Sozialismus' auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen" [1990], en su *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, pp. 89-94 [trad. esp.: "¿Significa el fin del 'socialismo real' también el fin del humanismo marxiano? Doce tesis", en su *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*]; "Kunst und industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne", en su *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, pp. 115-134 [trad. esp.: "Arte y producción industrial: de la dialéctica entre modernidad y postmodernidad", en su *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*].

trar–, más se sensibilizó para lo no idéntico en la razón comunicativa, para lo que ésta no tiene a su disposición conceptualmente. No es el menor de los méritos de este movimiento intelectual impresionante, siempre en proceso de radicalización, el habernos mostrado que el diálogo subterráneo entre Adorno, Benjamin y Habermas todavía está abierto, es decir que la historia de la Teoría Crítica todavía no está concluida.

Apéndice

La idiosincrasia como medio de conocimiento

La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado

En un artículo que lleva el sugestivo título de "Valor, compasión y buen ojo", Michael Walzer ha desviado enérgicamente el debate en torno a las condiciones de la crítica de la sociedad para situarlo en el camino de la ética de las virtudes.[1] El argumento con el que fundamenta este cambio de orientación suena a primera vista tan plausible como actual: como una teoría de la sociedad no es condición suficiente ni necesaria de una crítica lograda de la sociedad, tampoco la calidad de esta última se puede medir en primer lugar por la calidad de su contenido teórico sino primordialmente por los atributos del crítico mismo; el crítico, dice Walzer, debe poder tener valor, haber desarrollado la capacidad de la compasión y tener, por último, buen ojo. Lo que suena plausible en este tipo de conclusiones es el hecho de que la contundencia, el efecto práctico de una crítica de la sociedad, realmente casi nunca se deriva de la cuota de teoría invertida sino de la inteligibilidad espontánea de su interés central; y resulta actual esta dedicación a las virtudes del crítico porque favorece el desprestigio generalizado de los saberes sociológicos y se ajusta a la tendencia a personalizar los contextos intelectuales. Sin embargo, sorprende la naturalidad con la que Walzer parece considerar que también el intelectual de nuestros días sigue siendo el lugarteniente nato de la crítica de la sociedad; no estamos hablando de un audaz esclarecedor, como nos lo imaginamos tal vez en una figura de la estirpe de un Émile Zola, sino de ese tipo de autor sumamente difundido que participa con toda naturalidad de los debates de la opinión pública democrática con argumentos generalizadores. ¿Sigue siendo hoy en día este intelectual normalizado, agente

1 Michael Walzer, "Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 48, Nº 5, 2000, pp. 709-718.

intelectual en los foros de formación de la opinión pública, efectivamente el representante natural de lo que alguna vez se llamó "crítica de la sociedad"? Aquí investigaremos en primer lugar el cambio notable en la figura del intelectual, para esbozar luego en los pasos siguientes una fisonomía del crítico de la sociedad que difiere totalmente de la que se puede encontrar en Walzer.

I

De los dos pronósticos amplios que contiene el excurso de Schumpeter sobre la "Sociología del intelectual",[2] uno ya se ha cumplido bastante mientras que el otro ha sido refutado en gran medida. Schumpeter había predicho con clarividencia que en las próximas décadas el número de intelectuales ascendería drásticamente como consecuencia de la expansión de la educación y la ampliación del sector mediático; la evolución posterior de las cosas confirmó este pronóstico en todo su alcance, de modo tal que también en Alemania podemos hablar en la actualidad de una normalización del rol del intelectual, a pesar de la demora ocasionada por el nacionalsocialismo. El éxito en el afianzamiento de un espacio público político en el que se discute con argumentos sobre cuestiones de interés general ha llevado a la multiplicación de un tipo de autor que aprovecha su experticia para participar de la penetración y la ponderación reflexivas de los temas públicos; en los periódicos y en la radio, en la televisión y en Internet, un número cada vez mayor de intelectuales participa hoy en día de la formación de una opinión esclarecida sobre un número cada vez mayor de asuntos. Por eso tampoco se justifica en absoluto que se hable de la desaparición del intelectual, como sucede en los suplementos culturales con una regularidad estúpida. Nunca antes se había dado una discusión más activa y viva desde los ángulos más diversos y con mayor o menor competencia sobre temas instalados en la opinión pública. Son por lo menos cuatro los ámbitos profesionales de los que se recluta el personal que se pronuncia sobre los problemas clave de la actualidad con la naturalidad de un generalista: en primer lugar está la industria mediática misma, en la que por presión de la demanda pública encuentran

2 Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 7ª ed., Tubinga/Basilea, 1993, cap. 13. II: "Die Soziologie des Intellektuellen", pp. 235-251 [trad. esp.: "La sociología del intelectual", en su *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1961].

empleo cada vez más autores y publicistas que tienen una amplia competencia en cuestiones de relevancia político-moral; el aumento en la formación de comisiones y comités de expertos sobre temas específicos, en los que se necesitan conocimientos académicos profesionales, ha llevado además a que dentro del ambiente de los profesores universitarios se reduzcan las objeciones tradicionales respecto de los medios públicos, de modo tal que también las universidades constituyen hoy en día un campo cada vez mayor de reclutamiento de intelectuales con presencia mediática; otro ámbito que suministra aportes intelectuales a la formación de la opinión pública son los aparatos académicos de los partidos, las iglesias y los sindicatos, que han experimentado una fuerte expansión en las últimas décadas; y por último hay que considerar también el ejército de universitarios desocupados que trabaja regularmente con contratos laborales inestables como proveedor de los grandes consorcios y los centros mediáticos, y así participa también de la producción intelectual de posicionamientos públicos. Los escritores y los artistas aislados, en cambio, que ocasionalmente pueden atraer la atención por su compromiso intelectual, no constituyen un ambiente unitario porque para eso les falta el presupuesto de una socialización profesional específica como grupo.

Por otra parte, en el curso de la expansión social se produjo una normalización del rol del intelectual en sentido tanto cuantitativo como cualitativo. Los posicionamientos intelectuales que hoy llenan las páginas de los suplementos culturales, las emisiones de los programas culturales y las pantallas de los ordenadores provienen de cualquier parte del espectro de opinión política; también los pensadores y los autores conservadores, que antes todavía suponían en lo intelectual el peligro de la politización del espíritu o una "corrosión" de la lealtad ciudadana, ahora ya se han adaptado tanto a las reglas de juego de la opinión pública democrática que dan forma de argumentos a sus opiniones y convicciones para suministrarlas a los canales establecidos de los medios gráficos y audiovisuales. Pero por eso mismo quedó sin cumplirse en toda la línea el segundo pronóstico formulado por Schumpeter en su "Sociología del intelectual". Schumpeter había predicho no sólo una ampliación de la capa intelectual sino también su radicalización social porque la situación profesional inestable, amenazada, ayudaría a acumular los motivos de crítica al capitalismo.[3] Se podría decir sin exagerar que en las últimas décadas ha ocurrido lo contrario: la función específica de la opinión pública, que gracias a las esclusas internas se encarga de dirigir la atención a unos pocos temas,

3 *Ibid.*, pp. 247 y s.

mediáticamente manejables, ha contribuido a que el número cada vez mayor de intelectuales sólo se ocupe en buena medida de cuestiones de relevancia política diaria. En las capas intelectuales ya es casi imposible encontrar una reserva social para una forma de crítica que cuestione las premisas de las decripciones aceptadas públicamente de los problemas y que trate de descubrir cómo están construidas.

Por otra parte, ver en este fenómeno únicamente algo lamentable o incluso deplorable sería una imprudencia; más bien parece tratarse del subproducto cultural de una conquista que puede describirse como el proceso de afianzamiento exitoso de una opinión pública democrática. Su vitalidad crece con la afluencia de convicciones generalizadas objetivamente, en las que los ciudadanos y las ciudadanas pueden reconocer sus opiniones aún no esclarecidas para descentrarlas sirviéndose de la información y los criterios que se ofrecen adicionalmente y darles la forma de un juicio ponderado: por eso los argumentos y las reflexiones ofrecidos públicamente para que cumplan esa función de esclarecimiento no sólo deben tener una estructura generalizable, sino que en su conjunto también deben poder reproducir, en la medida de lo posible, todo el espectro de opiniones particulares. En ese sentido, la normalización del intelectual observable actualmente en todas partes no es sino un efecto cultural secundario de la intensificación de la opinión pública democrática; en las problemáticas políticamente relevantes –ya sea la cuestión del aborto, de las intervenciones militares o de las reformas previsionales– se cristalizan convicciones personales que siguen moldeándose bajo el influjo de las posturas intelectuales y pueden ingresar al proceso de formación democrática de la voluntad. Pero este fenómeno fractura definitivamente la profunda imbricación que alguna vez existió entre "intelectualidad" y crítica de la sociedad; en la medida en que ya no se espera de parte de los intelectuales un cuestionamiento de lo que se puede decir públicamente, la crítica de la sociedad tampoco está ya situada en el campo de las confrontaciones intelectuales. El error de Michael Walzer está en transferir a aquella primera ocupación virtudes que sólo pueden ser útiles para describir al intelectual normalizado.

II

Los rasgos de personalidad o las virtudes de los que Walzer se sirve para esbozar las condiciones de una crítica lograda de la sociedad están toma-

dos visiblemente de figuras intelectuales clave de la primera mitad del siglo xx.[4] En su mayoría, esos intelectuales tuvieron que actuar en un espacio público político cuya naturaleza distaba mucho de las condiciones liberales que imperan hoy en las sociedades democráticas de Occidente, considerando la garantía jurídica de la libertad de palabra y opinión; en consecuencia, si por entonces tal vez se requería la disposición personal a arriesgar la vida, ese requerimiento de conducta ha caducado por completo para el intelectual occidental de nuestros días. En ese sentido, como ya lo dijo Dahrendorf en su réplica,[5] en la actualidad el "valor" ya no es un atributo con el que se puedan aprehender productivamente las virtudes intelectuales, por lo menos en nuestras latitudes; en nada se puede comparar ya la situación de un Ignazio Silone, que tenía que hacerse oír como escritor opositor en la Italia totalitaria de Mussolini, con la situación personal de quien hoy alzara su voz en los Estados Unidos, por ejemplo, en contra de la pena de muerte. Las otras dos virtudes que Walzer menciona en su catálogo se pueden entender muy bien, en cambio, como indicaciones útiles de disposiciones de conducta que no necesitan caracterizar al crítico de la sociedad pero sí al intelectual del presente: se necesita tanto la capacidad de identificarse con el sufrimiento social de los grupos oprimidos como el sentido de lo políticamente factible para efectuar una reivindicación sustentable, en el proceso de formación democrática de la voluntad, de intereses y convicciones que no han sido objeto de una percepción pública suficiente. Es más, es muy probable que precisamente estas dos características sean las que hoy distinguen al intelectual visible en general de las huestes incontables de los que cumplen con su misión de generalizar diestramente temas e intereses vinculados con las especialidades, pero sólo lo hacen con una rutina bien afianzada y sin fantasía retórica. Pero nada de eso tiene mucho que ver con las condiciones que supone una crítica esclarecedora, lograda, de la sociedad, porque no se cuestionan en absoluto los dispositivos culturales o sociales que fijan las condiciones de aceptación de los posicionamientos en el debate público.

Mientras que el intelectual de hoy debe atenerse a las reglas procedimentales y además a las pautas conceptuales del espacio público político para ser oído públicamente, la crítica de la sociedad se enfrenta a una tarea completamente distinta. A ella se le aplica lo que hace setenta años Siegfried Kracauer todavía describía como interés central de la actividad intelec-

4 Cf. Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1991.

5 Ralf Dahrendorf, "Theorie ist wichtiger als Tugend", en *Neue Zürcher Zeitung*, Nº 282, 2 de diciembre de 2000.

tual: hacer el intento de "destruir todos los poderes míticos en torno a nosotros y en nosotros".[6] Esos mitos, que Kracauer en otro lugar llama también "poderes naturales", se refieren a todos los presupuestos conceptuales que estipulan a nuestras espaldas lo que se considera que puede decirse y que no puede decirse públicamente; en ese sentido, tal vez incluso sería mejor hablar de una imagen registrada conceptualmente o de un dispositivo que nos mantiene atados en el sentido de que, por la fijación de nuestras descripciones, determinados procesos nos parecen un fragmento de naturaleza del que ya no podemos desprendernos. Ahora bien, si el intelectual del presente necesita moverse dentro de este tipo de marco conceptual porque quiere conseguir una rápida aprobación pública de su posicionamiento, la crítica de la sociedad, a la inversa, tiene que hacer todo lo posible por perforar hábilmente ese marco afianzado y hacer la prueba de anularlo. El interés que la guía es por principio de una índole distinta del que es inherente a la actividad del intelectual de hoy: aquí se trata de corregir puntos de vista de intereses públicos dentro del sistema de descripción aceptado en el espacio público democrático, mientras que allí se trata de cuestionar el propio sistema de descripción. La normalización de su rol ha hecho en cierto modo que el intelectual realizara un cambio de posición que lo ha convertido hasta tal punto en agente intelectual en los foros de formación de la voluntad política, que ya es absolutamente imposible que además se haga cargo de la tarea de la crítica social; porque eso supondría retirarse del horizonte de autoconcepciones compartidas públicamente, que hoy es el máximo punto de referencia de su propia actividad. El resultado de estos desplazamientos internos es lo que hace fracasar el diagnóstico de Michael Walzer, porque no es adecuado de ninguna manera para definir las disposiciones de conducta que son constitutivas de la crítica social una vez que se ha separado definitivamente de lo intelectual.

III

Tener algún elemento excéntrico ha sido siempre una fuente intelectual de la crítica de la sociedad. Empujados al exilio por la persecución política o a la periferia del propio país por el aislamiento cultural, los críticos más relevantes de la sociedad adoptaron con frecuencia una posición

6 Siegfried Kracauer, "Minimalforderung an die Intellektuellen", en su *Schriften*, Frankfurt/M., 1990, vol. 5.2, pp. 352-356, aquí: p. 353.

que les dio una cierta distancia respecto de los patrones de interpretación afianzados socialmente: Rousseau le volvió la espalda asqueado a la feria de vanidades de París, Marx llevaba como podía la existencia desarraigada del exiliado político, a Kracauer se le atribuye un sentimiento de inferioridad de raíz física, Marcuse por ser judío formaba parte de una minoría cultural, como tantos otros. En ninguno de estos casos la posición marginal se puede localizar en la topografía simple en cuyo marco la discusión actual solamente distingue por lo general entre "adentro" y "afuera". Esos críticos de la sociedad no estaban tan alienados de su cultura de origen social como para tener que adoptar una perspectiva meramente externa ni poseían la suficiente confianza y lealtad para con ella como para poder contentarse con una perspectiva crítica meramente interna. Si es que una imagen topográfica puede ser útil aquí, la más adecuada será la del "exterior interior": desde el margen, desde una perspectiva desplazada en el interior hacia el exterior, observaban con creciente distancia el conjunto de prácticas y convicciones instalado en su propia cultura de origen como si fuera una segunda naturaleza. Es esta posición marginal la que los puso en condiciones de reconocer el patrón de un único dispositivo en la pluralidad de manifestaciones y episodios públicos; pero sólo el resto de vínculo con esa cultura fue lo que les permitió poner en su trabajo el ímpetu, el cuidado y la energía que se necesitan para producir una crítica lograda de las autoconcepciones sociales. Hay dos particularidades de la crítica de la sociedad que se derivan del hecho de estar realizada desde la perspectiva de un vínculo con un mundo de vida social que a uno se le ha vuelto extraño en su conjunto.

A diferencia de la actividad del intelectual contemporáneo, que a pesar de basarse en normas generalizables siempre plantea un tema especial de relevancia pública, la crítica de la sociedad siempre tiene un rasgo holístico: lo que se cuestiona no es la interpretación predominante de un asunto determinado, la ignorancia pública de las opiniones disidentes o la percepción sólo selectiva de una cuestión pendiente de decisión, sino más bien el entramado de condiciones sociales y culturales que ha permitido que surgieran todos estos procesos de formación de la voluntad. Tanto la crítica que Rousseau realiza a la autorreferencialidad de la subjetividad moderna como la tesis de la industria cultural de Adorno y Horkheimer constituyen buenos ejemplos de lo que aquí hemos llamado "holismo": no son episodios aislados, no son decisiones erróneas particulares o injusticias relativas las que se critican en los respectivos escritos, sino las características estructurales de la constitución de una esfera social en su conjunto. Lo que impulsa la crítica de la sociedad es la impresión de que son sumamente cuestiona-

bles en sí los mecanismos institucionales y las interpretaciones de las necesidades que subyacen a la formación pública de la voluntad como condiciones cuasi naturales; por eso la crítica tiene que hacer todo lo posible por generar una imagen de esos presupuestos aparentemente obvios que sea apropiada para problematizarlos. Del intento de poner a distancia todo un entramado de condiciones se deriva también la segunda particularidad de la crítica de la sociedad: a diferencia de la intervención del intelectual, la crítica de la sociedad tiene una necesidad estructural de hacer uso de una teoría que de una u otra manera posea carácter explicativo.

Quizás hoy sea aplicable a la actividad del intelectual lo que Michael Walzer afirma erróneamente de la tarea de la crítica social. La intervención en el espacio público político con el objetivo de corregir las interpretaciones predominantes o de propagar nuevos modos de ver, no solamente no necesita contenidos explicativos teóricos sino que además puede pasar que éstos ejerzan sobre ella una influencia ligeramente negativa; porque cuanto mayor sea el volumen de explicación sociológica o histórica, mayor es también el peligro de perder de vista, además del destinatario, lo que se ofrece en términos político-prácticos. Si el intelectual contemporáneo debe practicar por eso una cierta abstinencia respecto de las teorías explicativas, la crítica de la sociedad en cambio sigue teniendo una dependencia elemental de ellas: porque para poder explicar por qué se supone que son cuestionables en su conjunto las prácticas y las convicciones afianzadas, tiene que ofrecer una explicación teórica que haga comprensible la formación de ese dispositivo como la consecuencia no deseada de una concatenación de circunstancias o acciones deliberadas. Por mucho que difieran entre sí los contenidos teóricos, por múltiples que sean las formas metodológicas que adopten las explicaciones que se movilizan en cada caso, su tarea dentro de la crítica de la sociedad es siempre la misma: deben servir para mostrar que ya por ser el mero resultado causal de un proceso de desarrollo que en sus distintos componentes es absolutamente entendible, no podemos dar por buena la totalidad institucional o la forma de vida que practicamos a diario. Por esta función en común se explica también una característica genérica de todas las teorías que se pueden usar en la crítica de la sociedad: a pesar de todas sus diferencias metodológicas, tienen que proporcionar una explicación de los mecanismos por los cuales ha sido posible histórica o socialmente que en nuestras prácticas de acción institucional haya logrado imponerse un modelo de praxis, un esquema de necesidades o un síndrome de posturas que está en contradicción con nuestros deseos e intenciones más profundos. Según el temperamento del crítico, según la cultura del conocimiento dada, para este tipo de explicacio-

nes la teoría de la civilización de Rousseau es un instrumento tan adecuado como la genealogía de Nietzsche, la economía política de Marx es un medio tan probado como el concepto de racionalización que se apoya en Weber. Pero también las teorías sociológicas de la acción, como las que desarrollaron con tantas diferencias Bourdieu o Giddens, pueden cumplir con la función mencionada en el marco de una crítica de la sociedad; en el fondo, son pocos los límites impuestos a las posibilidades de explicación, con tal que den cuenta de la pretensión de explicar la consecuencia no deliberada de una forma de vida cuestionable en su conjunto a partir de una cadena de hechos deliberados.

Es claro que la orientación política de la crítica de la sociedad, igual que en la intervención intelectual, puede estar diseminada por todo el espectro de las posiciones defendidas en la actualidad. La diferencia entre ambas empresas no está en que en el campo de lo intelectual predomine hoy el pluralismo mientras que en el ámbito de la crítica de la sociedad haya un consenso subterráneo. En lo que se distinguen los dos tipos de posicionamiento reflexivo del presente es en la clase de pluralismo: si el intelectual normalizado está ligado al consenso político que se puede considerar expresión de todas las convicciones morales en las que se superponen las visiones del mundo plurales,[7] la crítica de la sociedad está exenta de tales limitaciones porque pretende precisamente cuestionar las convicciones de fondo de ese consenso. Mientras que la crítica de la sociedad puede permitirse exageraciones y parcializaciones éticas, el intelectual de hoy se ve obligado a neutralizar todo lo que puede sus vínculos ideológicos porque dentro de lo posible tiene que encontrar aprobación en el espacio público político. Por consiguiente, los límites que se le trazan a la crítica de la sociedad resultan de la disposición a entender de un público muy mezclado desde el punto de vista ideológico, mientras que los límites con los que choca el intelectual se erigen a partir de los principios liberales de una opinión pública que razona democráticamente. Preservando estos principios, el intelectual tiene que publicitar su opinión con argumentos hábiles, mientras que el crítico de la sociedad puede intentar convencernos de lo cuestionable que resulta la praxis establecida haciendo uso de una teoría impregnada de ética. En las divergencias que acabamos de esbozar también se funda la diferencia que existe entre las virtudes cognitivas de ambas empresas.

7 Sobre la idea del "overlapping consent", cf. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M., 1998, cap. 4 [trad. esp.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996].

IV

La virtud de menor utilidad para la crítica de la sociedad es seguramente la capacidad del "buen ojo". Aunque en Michael Walzer no está del todo claro si se refiere a tener sentido de los imperativos de la *realpolitik* o más bien de los contextos sociales, lo indiscutible es que esta capacidad es una ventaja inmediata para el intelectual contemporáneo: para poder configurar de manera convincente su intervención argumentativa en el discurso público, no sólo debe tener buen ojo para las posibilidades políticas sino que también debe poder estimar adecuadamente las chances sociales de imponer sus argumentos. En cambio, nada sería más nocivo para la crítica de la sociedad que hacer que su exposición de las prácticas sociales cuestionables dependa de las perspectivas de implementación política. No apunta al éxito rápido en el intercambio democrático de opiniones sino al efecto remoto de una duda que crece paulatinamente respecto del grado efectivo de adecuación (para nosotros) de los modelos de praxis o los esquemas de necesidades dados; no es la persuasión argumentativa momentánea sino la reorientación fundada del proceso futuro lo que hace que la crítica de la sociedad valga la pena. La virtud del buen ojo que Walzer pide del crítico resultará un obstáculo para esta tarea, no una ventaja; porque quien tiene la mirada puesta en el favor de las circunstancias políticas y del espíritu de la época es casi imposible que realice el cambio de perspectiva que se necesita para ver deshacerse como una pompa de jabón las formas de vida afianzadas. Por eso la disposición que requiere la crítica de la sociedad es la mirada hipertrofiada, idiosincrásica, de quien es capaz de reconocer en la cotidianeidad entrañable del orden institucional el abismo de una socialidad fallida, en la disputa rutinaria de opiniones, los contornos de un engaño colectivo. Es esta perspectiva ligeramente desviada, girada desde adentro hacia el margen, la que por otra parte también permite entender por qué la crítica de la sociedad, a diferencia de la actividad intelectual, requiere el uso de teoría: su tarea consiste en explicar la distancia que media entre la realidad percibida y la autoconcepción pública de las prácticas sociales.

También la compasión es una virtud cuyas características pueden muy bien resultar un arma de doble filo en la praxis del crítico de la sociedad. Es claro que la razón última afectiva de su iniciativa crítica no será otra que la identificación con el sufrimiento y el dolor que provoca en particular el dispositivo de la acción social considerado cuestionable; ¿de qué otro modo se podría explicar la energía que pone en concebir una explicación teórica cuyas perspectivas de implementación política son sumamente dudosas? Pero no es una identificación con un sufrimiento articulado, perci-

bido ya subjetivamente, sino con un dolor que sólo se supone, en cierto modo se atribuye más allá de lo que se puede decir socialmente. Son los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad los que el crítico considera lesionados cuando habla de lo cuestionable de una forma de vida afianzada socialmente. "Compasión" seguramente no sería la palabra adecuada para la situación afectiva que está en juego; se trata más bien de una identificación superior, aunque no menos intensa, con un sufrimiento que todavía no ha podido encontrar ninguna expresión verbal en las condiciones dadas. Este interés abstracto, refractado, explica también por qué no pocas veces se desliza un tono amargo, frío, en el lenguaje de la crítica social; no es pura soberbia lo que difunde aquí un clima de distancia, sino el resentimiento y la amargura porque el sufrimiento percibido hipertróficamente todavía no ha encontrado resonancia en el espacio de articulación de la opinión pública. Estos ingredientes de la crítica social no pueden calificarse ciertamente de virtudes, de disposiciones de las personas dignas de imitación o de propiedades ejemplares de los textos; pero en este caso es inherente incluso al vicio un trozo de necesidad interna que resulta del grado de aislamiento intelectual al que obliga el cuestionamiento de una forma de vida, a diferencia del posicionamiento intelectual.

Las virtudes por las que en verdad se caracteriza la crítica de la sociedad no son atributos de sus representantes sino componentes de los textos mismos. Si las aptitudes personales del intelectual de nuestros días tienen un peso especial porque favorecen el poder de persuasión pública de sus argumentos, en este segundo caso quedan bastante relegadas por la forma lingüística de la oferta de interpretación presentada; por eso también parece mucho más fácil el discurso valorativo sobre la figura del intelectual, mientras que en el caso de la crítica de la sociedad resulta bastante difícil emitir juicios sobre la personalidad del autor. El éxito de su actividad no se mide, como ya se ha dicho, por la persuasión rápida de una opinión pública reñida consigo misma, escindida, sino por la reorientación a largo plazo de un público que confía en las concepciones dominantes; lo que en el caso del intelectual puede significar el buen ojo, el argumento convincente y el compromiso reconocible con una minoría, el crítico de la sociedad debe reemplazarlo casi por completo por una capacidad de configuración de sus textos que les confiera un efecto corrosivo sobre los mitos sociales. La tarea de dotar retóricamente de poder de sugestión a las explicaciones teóricas áridas constituye por consiguiente el verdadero desafío de la crítica de la sociedad; y debe haber habido tantos autores que fracasaron dramáticamente en esa tarea como los que la han dominado magistralmente.

Entre los muchos recursos que se le ofrecen a la crítica de la sociedad en este sentido, hay dos figuras retóricas que se destacan especialmente por su grado de difusión. Un elemento estilístico recurrente es el empleo hábil de exageraciones que sirven para bañar con una luz tan estridente, tan extravagante, el estado deducido desde la teoría, que su carácter cuestionable no se les escapará a los lectores; el "Segundo discurso" de Rousseau es tan buen ejemplo de este tipo de arte de la exageración como la *Dialéctica de la ilustración*.[8] Claro que en estos casos no hay que confundir el resultado hiperbólico con el proceso al que apuntan las explicaciones teóricas en estas formas de crítica de la sociedad: sólo el estado cuestionable del presente se configura con elementos estilísticos del arte de la exageración, mientras que su génesis histórica se explica con toda sobriedad en el sentido de las consecuencias no buscadas de los procesos intencionales. Pero sin duda el recurso más usado en la crítica de la sociedad es acuñar fórmulas breves y simples en las que una explicación compleja de procesos sociales se comprime en un único denominador: cuando Foucault habla de la "sociedad disciplinaria" o de "biopolítica", cuando Habermas usa como leitmotiv la "colonización del mundo de la vida" o Marcuse emplea la expresión "tolerancia represiva", detrás de cada una de esas expresiones se ocultan teorías ambiciosas en las que un estado cuestionable de nuestra forma de vida social se explica como resultado de un proceso de desarrollo no descubierto hasta entonces. También aquí la exacerbación retórica sólo es válida para el resultado, pero no para el acontecimiento histórico que se supone ha sido su causa: la fórmula breve consigna de manera gráfica y efectiva cuáles son los rasgos particularmente criticables del estado que se ha formado "a nuestras espaldas" como consecuencia de una concatenación histórica de procesos intencionales. En este aspecto prácticamente no hay límites para el uso de recursos retóricos en la crítica de la sociedad, siempre que se preserve la pretensión teórica de hacer comprensible la génesis de un orden social problematizado con ayuda de una explicación causal.[9]

Pero a diferencia de la intervención del intelectual, una crítica de la sociedad que tiene semejante carga sugestiva tampoco tiene más que un efecto

8 Bert van den Brink, "Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der 'Dialektik der Aufklärung'", en *Neue Rundschau*, Nº 1, 1997, pp. 37-59.

9 Me ocupé más exhaustivamente de los recursos retóricos de la crítica de la sociedad en Axel Honneth, "Über die Möglichkeit einer erschließenden Gesellschaftskritik. Die 'Dialektik der Aufklärung' im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik", en *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2000, pp. 70-87.

remoto sumamente indirecto, apenas medible empíricamente; en general, no se expresa ni en cambios drásticos de la opinión pública ni en anuncios simbólicos de los funcionarios políticos. Pero que no carece totalmente de perspectivas de éxito, y por lo tanto puede contribuir a largo plazo a un cambio de orientación, es algo que hace visible de manera impactante una fórmula breve de crítica social cuyo carácter pegadizo tampoco parece sufrir mella por la creciente puesta en duda de su contenido explicativo teórico: cuando Horkheimer y Adorno acuñaron el concepto de "industria cultural" para criticar diversos procesos de comercialización y mercantilización del sector cultural, no podían sospechar que estaban poniendo en marcha un proceso de aprendizaje cultural que en Alemania, después de todo, ya ha llevado a una demanda de calidad de la radio y la televisión mayor que en casi todos los demás países. La vía por la que esta eficacia se fue dando con vacilaciones tal vez represente paradigmáticamente el modo en el que la crítica social puede contribuir a cambiar el estado de una sociedad: primero se creó con el recurso retórico del quiasmo una fórmula cuyo contenido era demasiado incómodo, demasiado incomprensible como para modificar al instante las percepciones y las convicciones del público lector; además, su comprensión presuponía demasiada familiaridad con argumentos de la teoría social (la contraposición tradicional de los dos conceptos de "cultura" e "industria", el remate especial que debía producirse con la fusión de ambos conceptos), como para que hubiera podido influir directamente sobre la dispersa formación de opinión en el espacio público. Seguramente por eso es que la idea de una "industria cultural" sólo influyó al principio sobre un pequeño círculo de intelectuales, estudiantes y productores culturales, en el que de todos modos seguramente generó un sentido más agudo de los peligros vinculados con la infiltración de imperativos del mercado y criterios de rentabilidad en la esfera cultural. Y desde allí y por las vías invisibles de la comunicación cultural habrá encontrado el leitmotiv de esta fórmula su camino hacia un público más amplio en el que tal vez haya despertado, sin una conciencia clara de su procedencia teórica, mayores reservas aun con respecto a las tendencias económicas que amenazaban seriamente los estándares culturales de la producción radiofónica, televisiva y editorial. Al término de este proceso lleno de rodeos hubo finalmente medidas político-jurídicas que debían servir, con ayuda del precio fijo del libro, del autocontrol público y de la garantía de las "cuotas culturales", para que la producción de los medios culturales no quedara completamente sujeta a la presión de la comercialización. La historia de este proceso de aprendizaje público en Alemania todavía no está escrita, pero lo poco que ya ahora podemos vislumbrar de la repercusión subte-

rránea de las ideas de Adorno y Horkheimer[10] permite reconocer con suficiente claridad la influencia que su crítica social ejerció sobre las sensibilidades y percepciones de la opinión pública de Alemania federal. Y si hoy está en peligro el precio fijo del libro, si se ve amenazada la variedad de la programación televisiva, en la resistencia que se levanta en contra se puede ver, no en última instancia, una expresión de la influencia indirecta que la fórmula crítica de la sociedad de la "industria cultural" dejó alguna vez en la conciencia política de un público que razona. En comparación con el flujo de producción del intelectual normalizado, los raros productos de la crítica de la sociedad requieren un largo período antes de poder desplegar su efecto en forma de una modificación de las percepciones sociales; pero el cambio de orientación que promueven de manera subcutánea es de una persistencia y duración incomparablemente mayor que lo que jamás podrían lograr los posicionamientos intelectuales de la actualidad.

10 Cf. por ejemplo Alex Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt/M., 1999.

Referencias

"La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia" se publicó con otro título en B. Recki, S. Meyer e I. Ahl (eds.), *Kant lebt*, Paderborn, 2006, pp. 126-145.

"Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica" se publicó originalmente en C. Halbig y M. Quante (eds.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, 2004, pp. 9-32.

"Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la 'crítica' en la Escuela de Frankfurt" se publicó originalmente en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 48, N° 5, 2000, pp. 729-737.

"Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno" se publicó originalmente en A. Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/M., 2005, pp. 165-187.

"La justicia en ejecución. La 'Introducción' de Adorno a la *Dialéctica negativa*" se publicó con otro título en A. Honneth y C. Menke (eds.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Berlín, 2006, pp. 11-27.

"El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la 'Crítica de la violencia' de Benjamin", versión muy ampliada del texto publicado en B. Lindner (ed.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 2006, pp. 193-210.

"La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo" se publicó originalmente en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, N° 2, 2006, pp. 32-47.

"'Angustia y política'. Puntos fuertes y puntos débiles del diagnóstico de las patologías en Franz Neumann" se publicó originalmente en M. Iser y D. Strecker (eds.), *Kritische Theorie der Politik. Franz Neumann – eine Bilanz*, Baden-Baden, 2002, pp. 200-207.

"Democracia y libertad interior. El aporte de Alexander Mitscherlich a la teoría crítica de la sociedad" se publicó originalmente en S. Drews (ed.), *Freud in der Gegenwart. Alexander Mitscherlichs Gesellschaftskritik*, Frankfurt/M., 2006, pp. 94-102.

"Disonancias de la razón comunicativa. Albrecht Wellmer y la Teoría Crítica" se publicó con otro título en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Nº 1, 2007, pp. 127-137.

"La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado", versión ligeramente ampliada del texto publicado en U. J. Wenzel (ed.), *Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden*, Frankfurt/M., 2002, pp. 61-79.

Índice de nombres